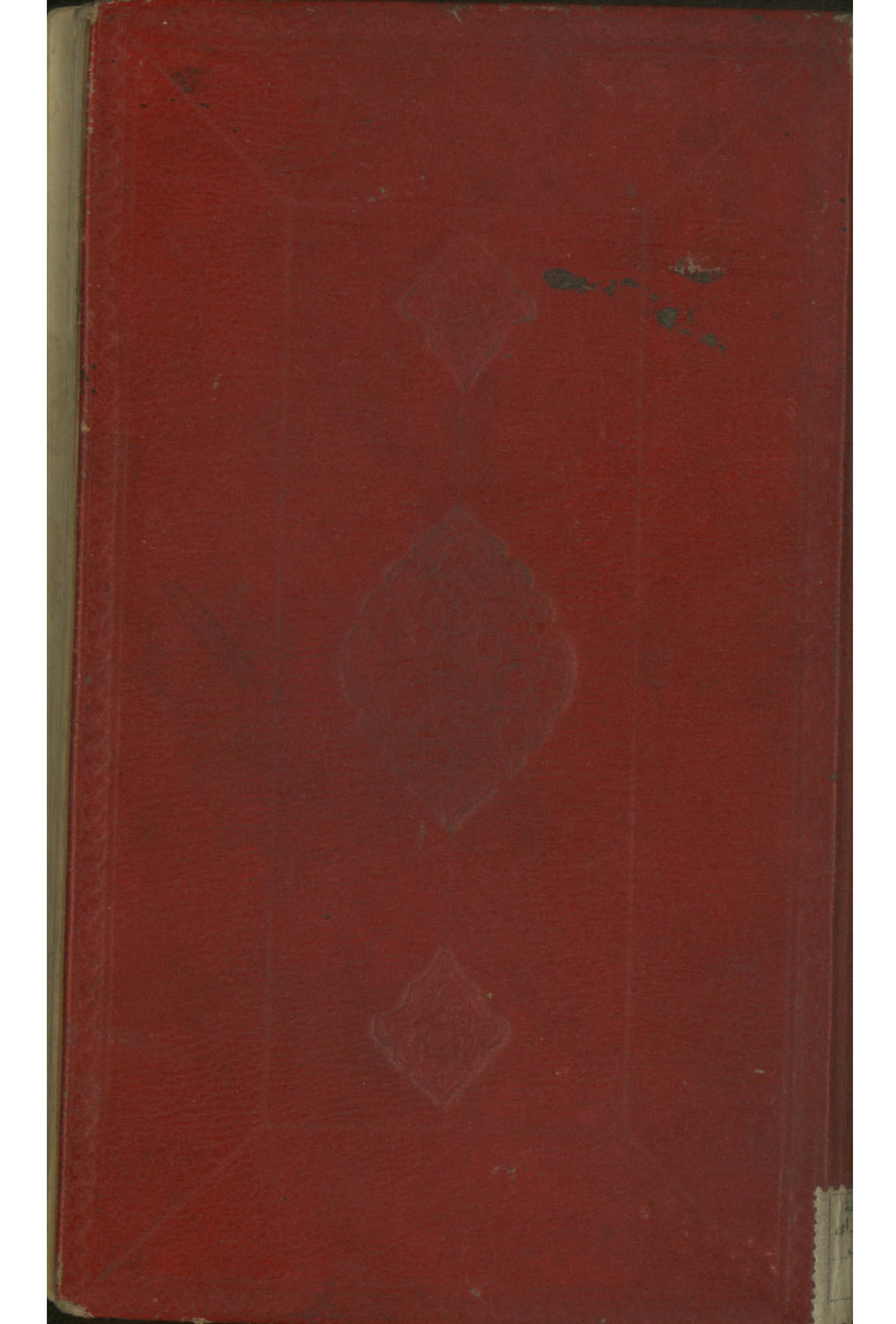
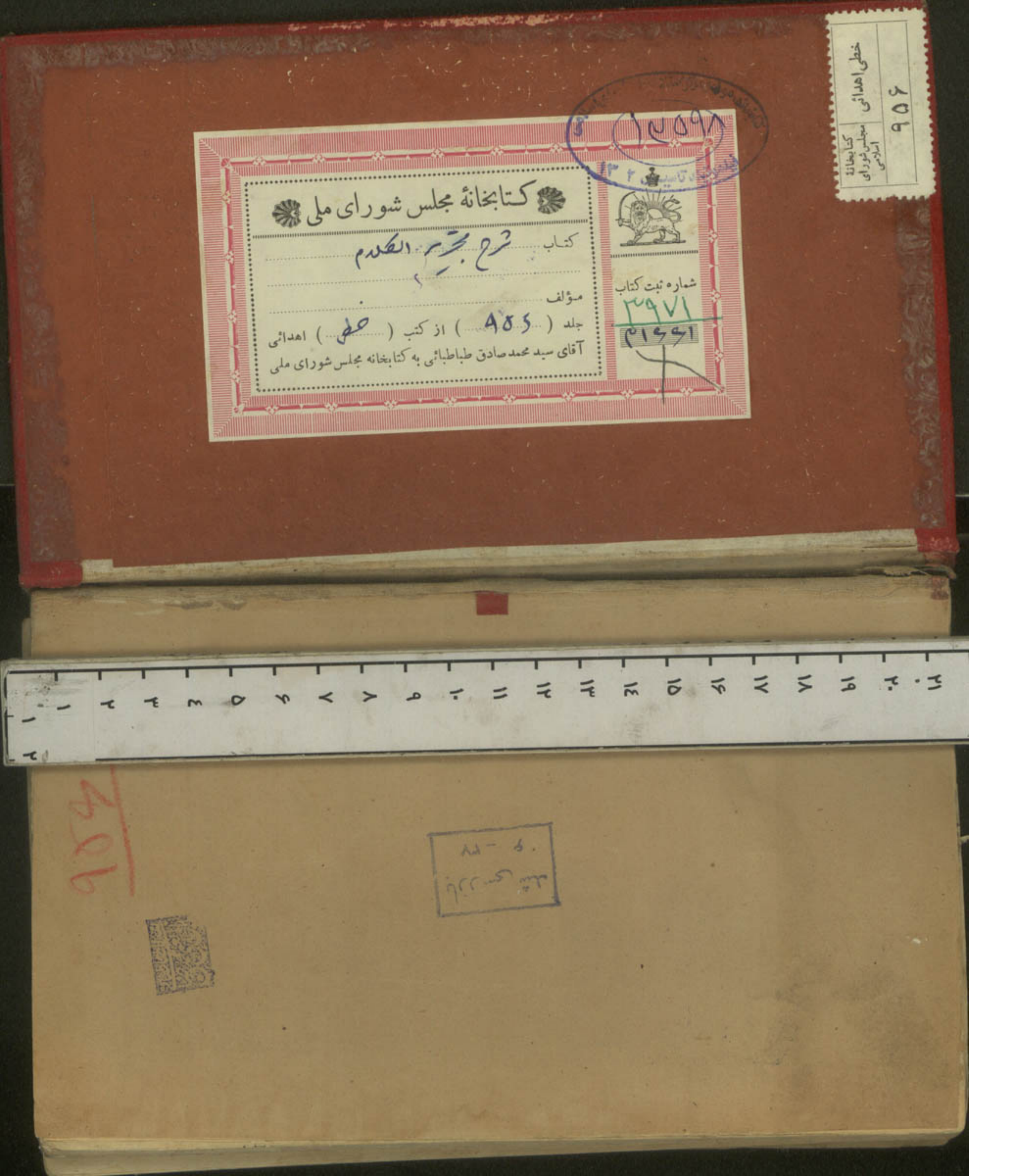
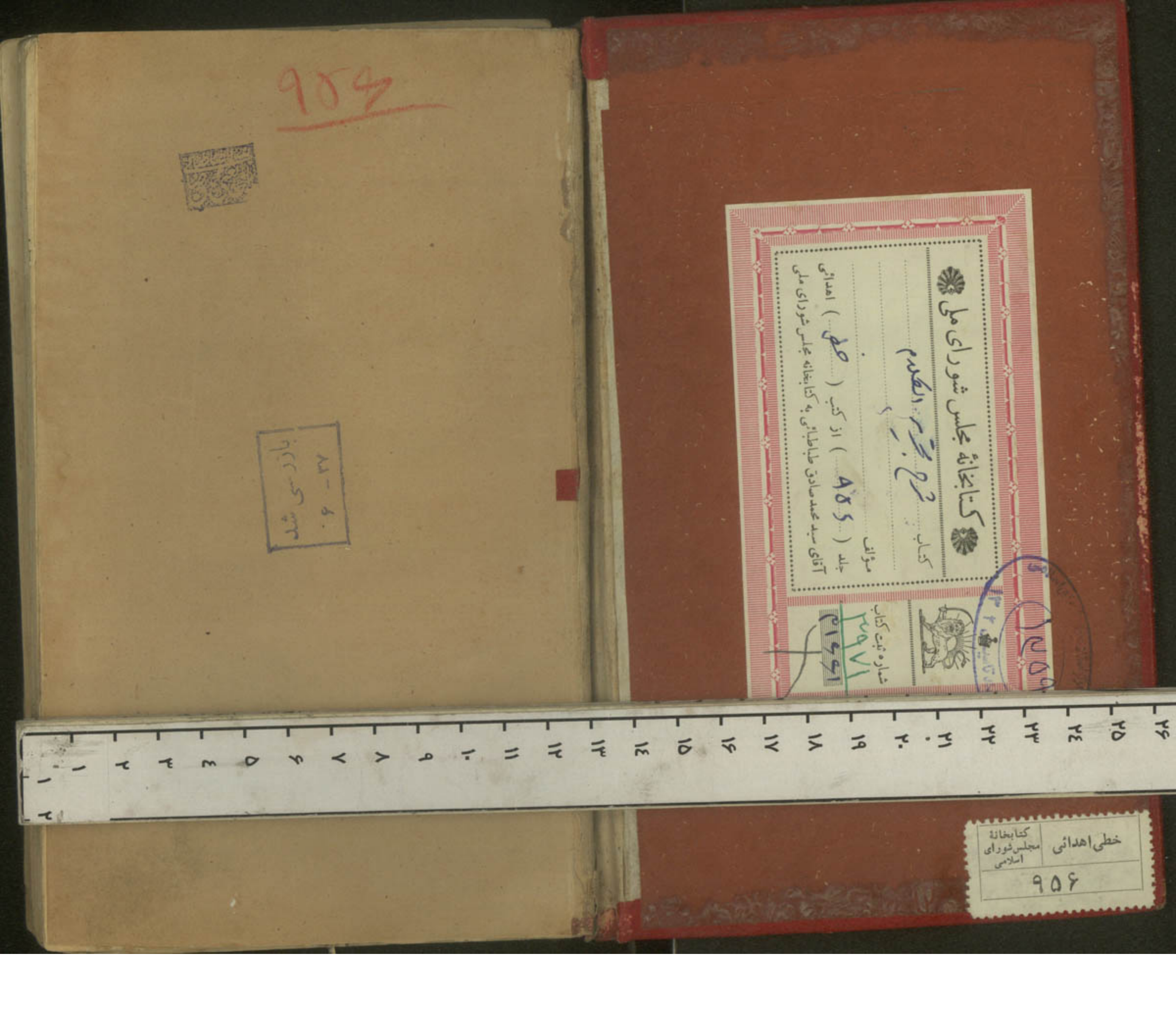
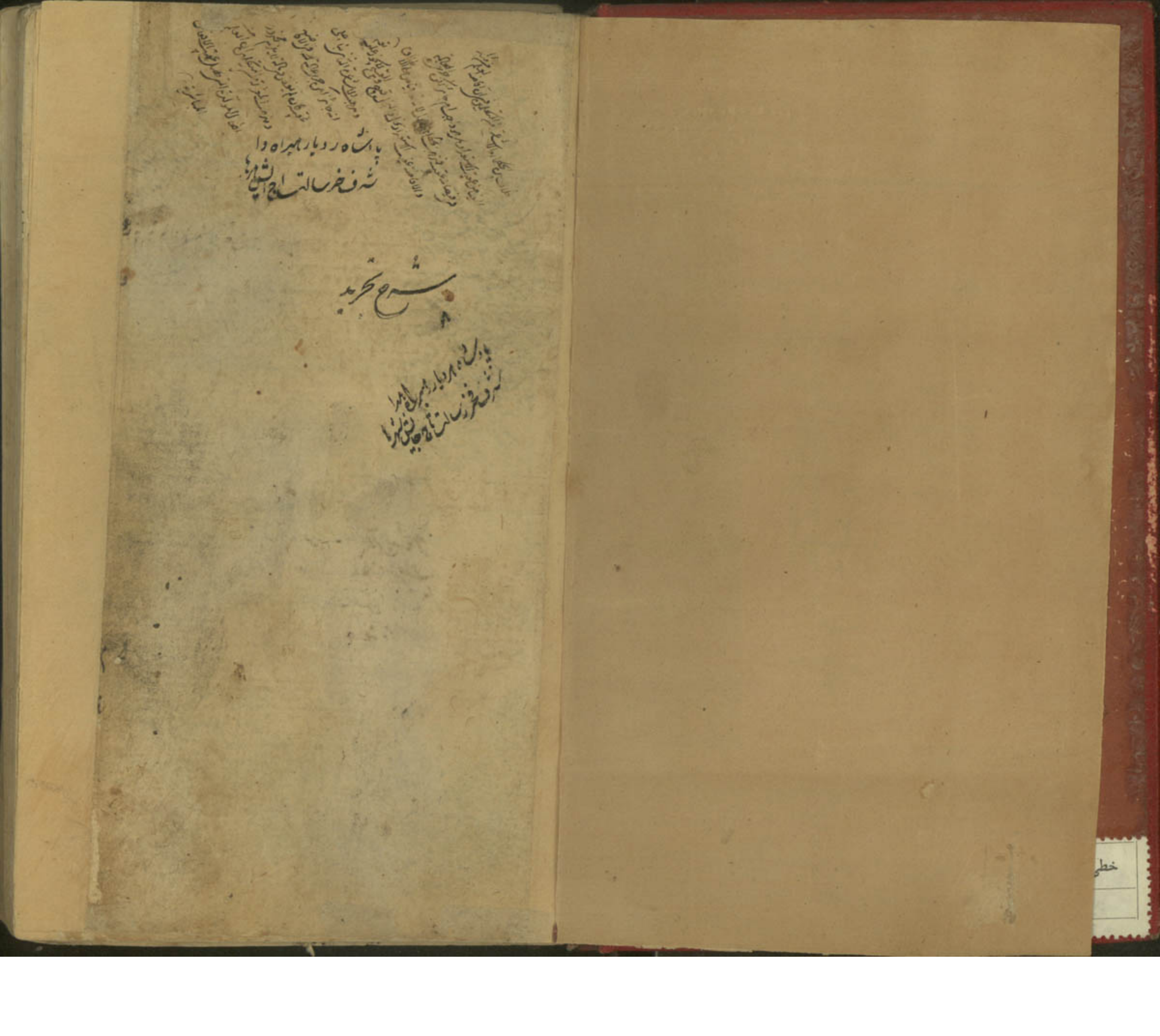
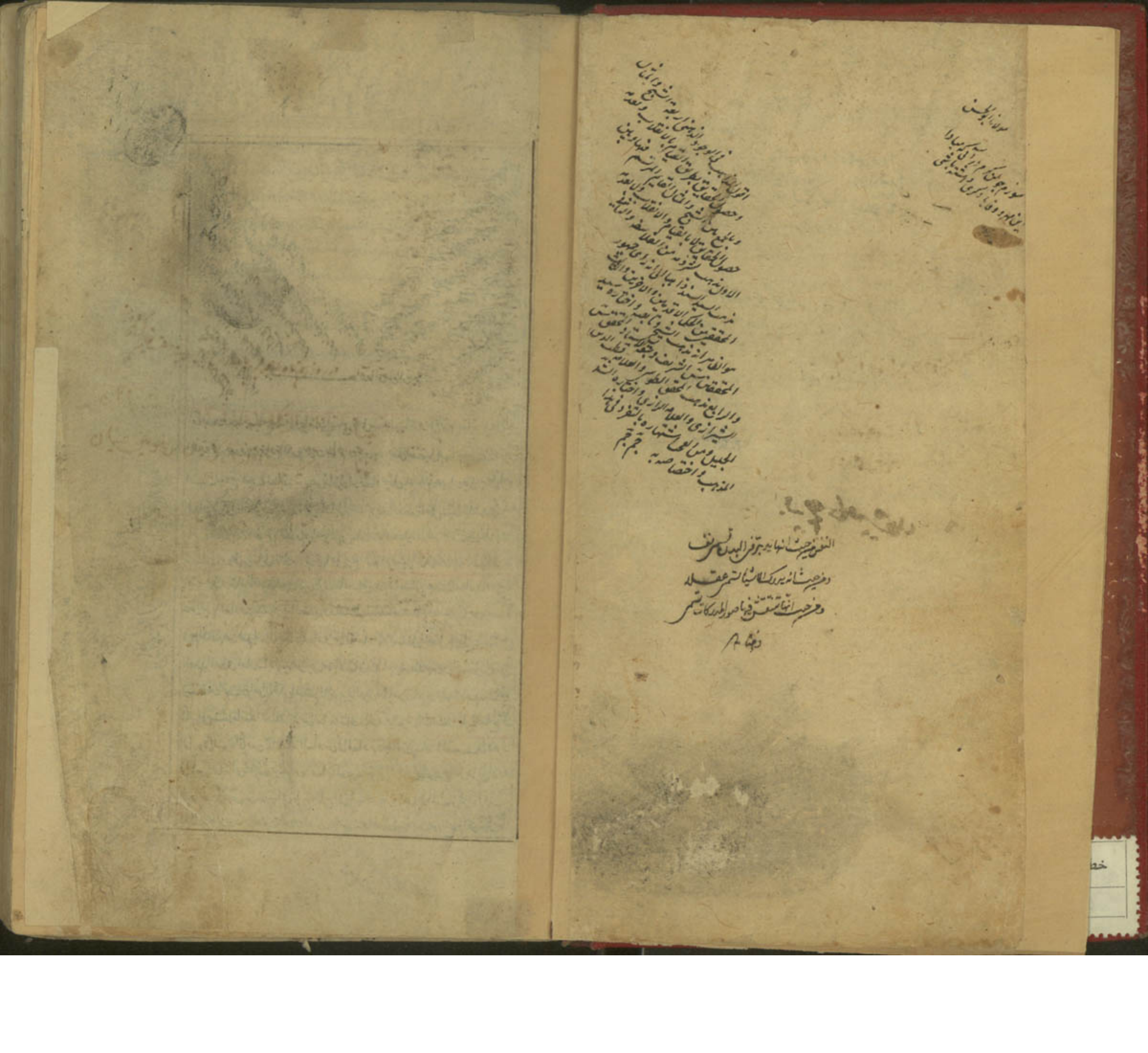



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح تجرید الکلام
مؤلف
جلد (۹۵۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۳۹۷۱
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۵۶



۹۵۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
آقای سید محمدصادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۵۶


شرح تجرید



النفس من حيث انها يدبر في البدن تسمى نفسا

ومن حيث انه يدرك الاشياء تسمى عقلا

ومن حيث انها تتنقش فيها صور المدركات تسمى

ذهنا



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على آله
الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل هيهنا بمعنى الزيادة على
اضيف اليه وح لايجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهب ان يريد به عليائه
بل دان لايكون المكتوب بصورة على جار ابل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده
ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلوات الله عليه وآله فانى مجيب الى ما
سئلت من تحرير مسايل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوايد الاعتقاد و
نكت مسايل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله
ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد
فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل العقل بل يحتاج فيه الى السمع
المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى صلعم بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل
يستنبط البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتب المصنف
كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع و
الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظ المقصد الاول
فى الامور العامة اى مالا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض لما اورد
كل واحد مما يختص بواحد منها فى باب احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين
الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة

فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم
لكونهما من احوال الوجود لذلك اوردها فى فصل الوجود والعدم وفيه فصول
ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما
والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول فى الوجود والعدم وتحديد
بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان
يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم
هو ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فلان
الثبوت مرادف الوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى فلان الامكان قد اخذ
فى كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود
والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون
فى تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر
والموجود المتأثر فمعنى ما يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا
موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمى الموجود وهو متوقف على سلب مفهوم الموجود
وهو مفهوم المعدوم فضعيف لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر و
المنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين و
قوله تحديدهما بالثابت العين والمنفى العين نظرا اذ الوجود والعدم لم يعرفا
بها بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على
شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغة المشتق
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود و
ان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف
الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج
الى التعريف وكذا تعريف الموجود الذى كونه صحيحا دورى كذلك تعريف
الوجود الذى هو ضمنا دورى فقوله وتحديدهما اى الوجود والعدم كما هو
الظ بالثابت العين اى بما علم منه تحديده به او نقول ان الضمير راجع
الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما
تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو شايع والمال فى الكل واحد اقول
فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا العذر ان تعريف كل مشتق تعريف فى

فى الحقيقه لمأخذ الاشتقاق بما خذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال
الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم
صيغة المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فلو احتاج الحساس الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا
فى الحقيقه للاحساس بما خذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف
المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف
الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من
ان يحصى وتحقيق المقام ان السوال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب
بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السوال
فى هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم
الصيغه معلوم لكل احد انما الاستفسار يتعلق بمفهوم ماخذ الاشتقاق مثلا اذا اريد
الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى
الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل تدريجا فذلك
كما قال هو تعريف فى الحقيقه للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان
السوال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه ما واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر
فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا
اذا سئل عن الانسان الذى علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك
فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمل عليه فاذا تقرر
ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون
تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون تعريفاله
فلا يتمشى هذا الاعتذار ولما ابطل تحديد الوجود والعدم اشار الى
وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين فى تحديدهم
فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصد به تحصيل صورة غير حاصل كما
فى ساير التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة و
تعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء
الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما فى

عليها فى بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك
بالبديهيات اولى ذى احتمال كل شيء وتردد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطى الشركة استدل على
كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول
انا نجزم بوجود امر مع التردد فى كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود
الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد فى كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا
او غير متحيز ومع تبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان
يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شى
ونتردد فى انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما
هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانيه
كما ستعرفه الثانى ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لبطل الحصر العقلى بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود
بالمعنى الذى قصد بل موجود بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا
الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له فى الاستدلال بل
على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال
آخر مثلا نقول فى المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر
فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلى
وسياق الكلام قيل الحصر على هذا التقدير اعنى ان يكون مفهوم العدم
ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد
اما موجود بوجوده الخاص ومعدوم بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا
لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده
الخاص وهذا ترديد بين النفى والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة
فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات
مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر لان الحصر العقلى هو ما لو جرد
النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك يجزم العقل بواسطة مقدمة
اجنبية هى ان الشىء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره
اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه

بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه
فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص و اما معدوم بعدمه الخاص الا بعد
ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل
اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات
المتعددة وذلك بط لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن
مفهوم الوجود ايضا واحدا يتحقق التناقض بين العدمات والوجودات لانا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض
الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل حقيقة سلب خاص
مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب
مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم
الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ
السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب و وجود الممكن الى وجود
الجوهر و وجود العرض و مورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد
القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض
مع ان كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة
الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون مشتركا بين جميع
افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض
وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ
من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان
السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا الهذر بدلته بلفظ قيد
القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب و وجود الممكن
اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرته من شمول المقسم
لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم

من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة
الى جميع الاشخاص فرد فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول
ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات ومعدوم باحد العدمات المتخالفة
الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود ومعدوم انه موجود
باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس موجودا اصلا ان قلنا العدم مفهوم
واحد ومعدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه
وعلى الثالث ان نقسم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود
وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من
انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها
واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها
فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها
والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها و ح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها
مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها و ح لم ينحصر اجزاؤها بل ترتب اجزاء
الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان
جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه
جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء
الاجزاء وهكذا الى ان ... واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء
الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو
كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية
المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت
عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع
تعقل كنه الماهية اذ لم يكتف في تعقل كنه الشيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط
في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في
الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض
وعينا في البعض وجزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العرضية والنفسية

وللدخول غير متصور لانا ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع
وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نمنعنا ان الوجود لا يقتضى
شيا من ذلك بل المقتضى هو الماهيات ولو سلم فلا م وجوب الاستواء
فيهما وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال
ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زايدا في الجميع
وهو عين المطلوب لا ما قيل المطلوب هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم
من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم منه
عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات
لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه
عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل جار بعينه
هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما
اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع
الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروا انه اذا
اختلفت الماهيات او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها
واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية
قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك
بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل
على ان الوجود المطلق نفس ماهية الخاص وجزء منها ولم يثبت بل الحق انه
عرضي لافراده اقول انت خبير بان المدعى ليس الا ان الوجود المطلق المشترك
زايد على الماهيات كما اشار اليه المص بفرع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك
حيث قال فيغاير الماهية وصرحنا به هناك واثبات ان في الموجودات امرا
وراء الماهية والوجود المطلق وحصته زايدا على الماهية عارضا لافراده التي
هي الوجودات الخاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصته لانا نقول قد مر انه انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة
الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على الماهية
ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى

زيادة الوجود على الماهية كما ذكره هنا القايل المحقق في ذيل هذا المبحث وتنبيه
بان اهل الابصار السليمة كما يدركون اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز
بها عن المعدومات وتسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية
بهستي وبودن كذلك يدركون ان مفهومها خارج عنها يوصف بها
ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة
الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاك لهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود
مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد نعقل الماهية ونغفل عن
وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نم انه يتعقل هو الوجود
الذهني ولو سلم فتعقل الشي لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك
لا يتصور بين الشي وذاتياته قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا
انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن
الشك فان ثبوت الشي لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت
لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا استدلال صحيح لكن لا يلايم كلام
المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر
والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا
تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها فيكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك
وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة
عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد في الماهية
التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها واجيب هذا انما يكون
بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يميزه عن
جميع ما عداه اما نوقش على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما
لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما لنا ولا
نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي لثبوته لما
هيته فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على الماهية
لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك

نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة
الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها
لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه
لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني
لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها
فائدة وكان قولنا السواد موجود لم يفد فائدة او جزؤها وح لم يتوقف
حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال
عنه لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل
ودليل انفكاك التعقل على التقديرين انا انما يتم لو كانت الماهية متعقلة
بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا
عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس
والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا لا نجوز ان يكون
الماهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج
عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال واسقاط التناقض وتركب الواجب عطف
على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد
ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا معنى قوله وانتقاء التناقض ولو كان
الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب
لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا
في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول ويمكن ان يجاب
عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة
وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو
المراد بتساويهما اما عن الاول فبان يقولوا لامكان هو ان لا يقتضي
الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو
هو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود
نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين
الشيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير محطا للعقلاء يتنازعون

فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي
وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا
قوله ونسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله
ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلام تام في النسبة
الاشتقاقية اذ هي في الحقيقة نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فالك
اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما
متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد والموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو
سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن
الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس بسواد والموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد
ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وهذا تناقضا واعلم ان هذه
الدعوى ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال
ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك
الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في
الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق
قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان للممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليهما كذلك في الواجب
بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج شيء هو الماهية
واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هي هذا
جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية
لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية
المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال لان اما الاول فلاستلزامه
ان يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه

يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا با
لماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسهما ولا جزء منهما على ما قيل فغير مفيد
لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم منه ان
يكون الماهية معروضة للوجود غير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما
كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض
او وجودها فالتوقف على نفسه او الدور قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه
قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا لم وانما يلزم ان لو كان
المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا
بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا قلنا لم
وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض
هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل
وجودها ولا التناقض غاية ما في باب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية
من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا يجب
الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم
يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالا
مور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم
يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل
لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت
لها في العقل فلا زم كون زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اقول
فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج
ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود
في الخارج وتعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كونه الجزئية

انما يثبت لها في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه
فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم
الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت
له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به
يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها
سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار سواء كان ذلك
الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا و
ظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اي
لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر
الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا
فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني ~~التي حكم فيها على ما يصدق~~ لانحصر
الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود
في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي ثبوت المحمول للموضوع واذا
لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على
ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي
ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم
من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص
بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان
الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد للعنوان بحسب نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على
المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة بل يتناولها ويتناول ما
عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث
عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه آنفا
فالقضايا الحقيقية الكلية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله لبطلت الحقيقية ان

ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا
كما ان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية
موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق
هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما
استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترازا به عن
الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كلزومها
وسيرد عليك في ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود
الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند
العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في
العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق
بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس
في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا
جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون
الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند
حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المتنفية عنه
لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل
والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء
في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب
والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب
اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم
بل يخالف في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما
ان تكون ماهية الحرارة اولا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل انما يكون في الذهن امرا
مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا الا ان يقال لا نعني
بوجود شيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث

بحث م

جواب عن الدليل على ابطال الوجود الذهني

بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم
ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة
والبرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهيتا
هيئة الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها
من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود
العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او
كانت جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم
من امتناع هو الحكم الخارجي لا بمنشاء الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها
في الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم لا يجوز ان الذهني
كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو
ثبت بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو
حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل
فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل
الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها
من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون
محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود
عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء
في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب
اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به
لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية و
الامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن
بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك

المتعلقة مر

مثلا اذا حصلت المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية الفردية

وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا باشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض على طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود فى الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود فى الخارج فهو ايضا جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن فمشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس مخصوصة ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية فى العين بل الحصول ذهبت طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضى حصول الماهية فى الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها فى الاعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية فى الوجود على طريقة الحركة فى الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة فى الكيفيات لكن حركة الشىء فى حال من الاحوال انما يتحقق اذا تبدل الانواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له فى كل آن تفرض من زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك فى الاين لا بد له فى كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك فى الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شىء واحد بعينه فيكون متحركا فى تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التى يتحرك فيها فلا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا يتقوم

ابطال التزايد والاشتداد فى الوجود

بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بدون واحد من افراد الصورة لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود فى آن تحقق فى ذلك الآن وجود آخر اشد من الاول او انقص منه لا بد لابطال هذا من دليل وهو اى الوجود خير محض هذه الدعوى مما لا يحوم حولها برهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تأملنا فى كل ما يقال له خير وجدناه ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتأملنا كذلك فى كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات عما يقال هو الوجود والشر بالذات هو العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمى وباقى القيود ذات وجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة فالتجاوز الى نهاضه وعلى وما ذكره من الامثلة لا يصلح مما يشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بطلانها على انه قد نوزع فى تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادى الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول للانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودى هو جزء العلة ذلك الموجود وح يجوز ان يقال ما هو شر بذاته فى هذه الامور خفى الوجود وتلك الاعدام لوازم لظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفى هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له فهو مخالف للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين فى الاقسام الثلاثة التضاد والتماثل والتخالف فلما تبين ان الوجود لا تضاد له بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر فى الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفى التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان مشتركان فى جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع فى عبارة المتن صحيحا والثانى ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر فى التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات

ابطال ثبوت المعدوم

والضد لا يعرض لضد آخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لا ريب فيها وانما الثابت ان الضدين
لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال لذات تشارك غيرها في تمام
الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف
باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافي فيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث
لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان
لامر واحد وسياق الشيئية فلا يحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ
المساوقة يستعمل عندهم في ما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود
والشيئية بل يدعى بعضهم تغايرهما اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال هي واجبة الوجود
وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء
وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر
المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم
يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ومن يتصلهم
انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم احكاما ايجابية
ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له ضرورة الثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات
على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة
منها والمعدوم بهذا الوجه من الثبوت ثابت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار
وتظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات
وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الا
خير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقو
لون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في القوة المدركة ويسمونه بالوجود
الذهني اول واعلم ان مدار ما استند اليه على مقدمتين احدهما ان
معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان المعدومات بل الممتنعات ثبوتا
وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا
ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين

محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة
الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي
حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى
النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين
ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج
ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة
الثانية على ما مر يلزم ثبوت الممتنع وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان
صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات
والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف
ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا
فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على
ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى
لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن له علم بل
الا بهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فيه
يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما سواء كانا من
الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان
فتلك النسبة من حيث انها تقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول
من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه
النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد وعمرو
او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها
في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي
يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء ان كان لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن
ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امر لامر لثبت ثبوته والا لانتفى وباتصافه بشيء آخر يصح
الحكم بان ثبوته ثابت وذلك الحكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة

اجتماع النقيضين

الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية
ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا نقول
في كل من تلك الثبوتات امر ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر
بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم ثبوت الثبوت اللاحق للثبوت
السابق على تقدير عدم قوة مدركة فيحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا
وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل
بط ببرهان التطبيق الذي هو المعروف في اثبات الصانع لا يقال برهان التطبيق
انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يوثر في اجراء
البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير
النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل
من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت
الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر
لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يحقق
اي التحقيق بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني
ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية
او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او
في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت ايضا فيكون
ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يوثر القدرة
فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل
الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها يجعلها متصفة
لا انها يجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصابغ مثلا اذا صبغ
ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا
في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج
كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية

الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها
معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن
من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن
المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث
فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة
بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثير واما ثانيا فلانه انما يقوم
حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود
مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا تعقل من الوجود
امرا زائدا على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين انه لا يتحقق الثبوت
بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص
غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة
في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة
الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية و
سندهم ما مر على انها لو ثبتت يكون باقي المقدمات مستدركا ويمكن دفع
الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات
متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على
تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت
على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان
المعدوم ثابتا ليثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان
التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات
غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على
راي المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل
اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين

مقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا
التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية بخلاف ما قبلها ناسبها فصلها عما قبلها بتغير الاسلوب ولما استدل المخالف

استدلال المخالفين بثبوت المعدوم

بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور
ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات
على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور
الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة اليه عقلا
اجاب المصنف بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت الممتنع
وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن
اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه محال ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال
ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما
يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني
ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان
المتصف به ثابتا لما تقرر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المصنف
اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا
وثانيا بالنقض وقال ويعرض الامكان لما اتفقوا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان
الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها
منتفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي

ابطال الحال

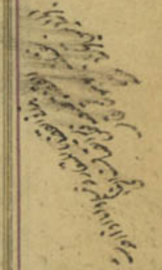
ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الوجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي
ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا
معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود
زائد على ماهيته لما تقرر في بحث زيادة الوجود وينتقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما
والا اتصف بنقيضه واجاب المصنف من هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة
الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه
بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعي واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين

الاستدلال ان الوجود اما معدوم او موجود او لا موجود ولا معدوم و
الاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصل الجواب ان هذا الترديد
في هذه المنفصلة ذات الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات
ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل
الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة
قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود
عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة
الايجابية المتصورة من حيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب
ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك
نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله
الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات
سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في
الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات
سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في
الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هذا كلامه اقول
وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع
في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود
مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود
وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو
وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود
وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم
والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم
فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي
اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية

موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب
مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها
ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب
الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا هذا تفسير العدم
بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق
يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
اذ لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات
سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على
ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا ياخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة
وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا م ان النسبة
لا يكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية
ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي يصدق على انفسها فيصدق
القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي
والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها
فيصدق السالبة القائلة ان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم
ليس بلامفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران
فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان
الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه
بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد
القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا
بعد في ان يصدق الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته
المتحقق في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص
ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته و
ذلك انما يقتضي وجوده في الذهن لموجود فيه وليس جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه

وبكتبه القائل شيخونه بان
ثبوت الشي لنفسه
ضروري [illegible]

ومفهوم



في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر
الالوان وفصل يمتاز به منها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر
والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة
الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التئام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض
اجزائها في الحمل الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة
الى قيام احدهما بالاخر ولانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على
تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير
كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون
الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم
من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين وقد
اجاب المص بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب
آخر لهذا الوجه وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام
العرض بالعرض ولو فرضوا الحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة
في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يتمايز بعضها عن بعض فيكون لكل
حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وهما صفتان
قائمتان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى
الامر المختص ثم ينقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم
الحالية ويمتاز عنها لا محالة فيثبت في نفسه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران
وهكذا فيتسلسل الاحوال ويمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر
المشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه
حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك
في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا
لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما
لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهمنا
قيدان هو لا بد منهما في اتمام الحجة وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به

وهو مفهوم الحال حال والامر المختص
موجود فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا التقوم بالمعدوم
ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم
الحال لانه مشترك حرحو

لاختلاف ذاتيين لها اذ لو سقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين
المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد
الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع
اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى المميز
ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه
معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام
الدليل بان نقول لو كان احد الامرين معدوما لكان وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان يلتزموا
ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين المعدوم والموجود فلها حظ من الطرفين فانهم
يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم وان لم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان
يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون مقوما له فلا عليهم لو جوزوا
تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي للحقائق العرضية الموجودة لا
يجوز انهم تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض
والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والالزام الثابت عند مثبتي الاحوال عن هذا
النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين
والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان
يقال انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم
يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها
بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام
على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال الشارح هذان العذران
باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين
او حالين كما زعمتم فانهما قد اشتركا في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر
انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا
التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك
وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة
في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها

لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتيب امور
غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او معدومات
او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول
بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات
المعدومات الممكنة عدد غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على
انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير
في اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله
الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد
سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا
الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن اتفاقهم تباينها
حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات
ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل
التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا فذهب
ابو اسحاق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال
العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى انها في حال
العدم بصفات الاجناس وغيرها حتى التزم رجلا معلقا ما على فرس وعلى راسه
قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية
وهي على شرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق
ابن عياش انهما صفة واحدة ليستا بغيرين ثم اختلفوا هؤلاء الثلاثة فزعم ابن عياش
ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه
وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية
ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول
في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم
في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه

والصفات انما يحصل لها حال الوجود ذهب الى انها حال العدم

معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والقاان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قايلا بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوز اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا كال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بالدليل وهو سفسطة اقول من كال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه حركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم هذا القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر منه الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القايل يوافقهم في جميع ذلك غير انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة مدركة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحا وعلى القول بالحال من قسم الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قايمة بما هو موصوف بالحال كالمعلل المتحركية بالحركة الموجودة القايمة بالمتحرك والقادرية بالقدرة وغير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قايم به كاللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القايل بكونه زايدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها بمعنى قايم بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل

الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بها لما ظهر بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجرد اعماله عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه قد يتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود فلو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور وموجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر وههنا ليس كذلك لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المحال للمتقابلين والى هذا اشار بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعلومة في الذهن

قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه ان لا يضافا الى شيء بان
يقال وجود هذا او ذاك او عدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود هو ان
يكون موجودا باى وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون
معدوما باى عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا يقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود
فى الخارج يقابله العدم فى الخارج والوجود فى الذهن يقابله العدم فى الذهن
والوجود بالمعنى الاعم اعنى التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق
لا ذهنا ولا خارجا هذا وقد قيل فى شرح هذا المقام قد يجتمع الوجود المطلق
والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون فى الذهن
فيعرض له الكون المطلق اعنى الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد
للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان
العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود
المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه
سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه
بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله فضلا ان معا اى الوجود
المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ
لا تميز له فى نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافى
كونه عدما مطلقا وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر
ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة وانما المستحيل اجتماعهما بعروضهما
لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل بان يكون موجودا
ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه
سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه فكل واحد
من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا
لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه سلب له لا يجتمع
بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه
لو كان معنى قوله تعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يوخذ مقيدا
اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى

الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق
تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه
تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى
قابل للامر الوجودى يصيران بما بعينهما عدما وملكة والظاهر ان العقل اذا نسب
الوجود فانما ينسبه الى ماهية صالحة له كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع فان المراد بالملكة
معناها المصطلح وقد يوخذ اى الموضوع فى العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر
مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت فيقال لهما العدم و
الملكة المشهوران وقد يوخذ نوعيا وجنسيا اى حين ما يوخذ نوعيا وجنسيا
وكذا حين ما يوخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت اى وقت اتصافه بالامر
العدمى فيقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له
جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما ان ما لا جنس له لا فصل له
على ما سياتى اما بساطته فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما قد سبق من ان
الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض الوجود لجزئه محال لاستلزامه
ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات
ما يعرض لا نفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا
وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه
بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها
من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود ويحتمل بساطة
الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية ويلزم
تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذى فرض
جزء الوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم
الشيء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه واجيب بانه
منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فاجزاؤه اما حيوان
او غيره ويساق الكلام الى آخره وايضا فانا نمنع تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان
البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره
مما يتركب من اجزاء غير محمولة الاول ويمكن دفع الاخير بان مراده بالبساطة عدم
تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب

٣٠

بيان تكثر الوجود بتكثر

بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر و
يتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الافراد
حسب تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب
عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب
فصولها المنوعة لجنس لها وقيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو
بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض
للفرس هذا اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده فجاز ان يكون افراده مركبات مختلفة الماهيات اما بذواتها
او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط
مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها كما ذكره هذا القائل
فالوجودات الخاصة يكون عبارة عن الوجود المطلق ملحوظا مع الاضافة خارجة
عنها او جزءها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقال اي الوجود المطلق
بالتشكيك على عوارضها اي على افراد العارضة للماهيات فانه يقال على
وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود
العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
الضعف وبما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا
يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا
كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده
ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي
الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المنافشات

التشكيك الوجود

والشيئية من المعقولات الثانية وهي التي لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر و
ليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها
شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اي
الشيء المطلق يعني غير مقيد بما يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض
لخصوصيات الماهيات في العقل كما هو شان المعقولات الثانية
اقول ولا خفاء ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من

الشيئية من المعقولات الثانية

تمايز الاعدام

ان الوجود قد يوخذ على الاطلاق اي الشيئية عبارة عن الوجود او عما يول معناه اليه
وازاد بدان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبائع الكليات
مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وانه
لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز
الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول
الى عدم العلة ولا عدم المعلول الى غير عدم العلة فلو لم يكن عدم المعلول
متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك ونافى عدم الشرط
وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي
الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود
الضد الآخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة
المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو
متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه
عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في
الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج
ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة
فيه فتمايز المعدومات الصرفة في الجملة اقول وبيان التفريع بهذا الوجه
مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعلومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها
لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة
في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات كما
فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان الحكم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت
الموصوف بعض اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت
اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لانك ان العدم معدوم في الخارج اذ

لوكان موجودا فيه لزم ان يكون المعصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو
لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا
يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المصحح حيث
قال قد يعرض للمطلق قد ان العدم للمطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه
والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون
ماهيته متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله فما يقال من ان العارض للعدم
المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف
فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم
الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك
ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم
قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم
المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث
انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فصدق
التوحيد والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين
كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر كما هو شايع
يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول لحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة
اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح
على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة
المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود
العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت
العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم
المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون
سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون
سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن
علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون
عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول
على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان

اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لكن الحد الاكبر
برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان
لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول يسمى دليلا
والثاني لا يخص باسم وانما سميا لميا وانيا لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان
لم يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لم الدال على العلية وبرهان ان انما
يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علية
ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان
الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه
فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان النتيجة يقينية معتبرة في حد البرهان
وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ
الشيخ في هذه الدعوى قيدين ثابتين للاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال
بكل ما له سبب فلو اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا
كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته
لكن ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر لا بسبب بل لذاته لكن ليس
الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني
ويكون برهان ان وليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني مأخوذ من
سبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في سؤال اورده على نفسه
حيث قال ان قال قائل رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان نجعل لها
هذا التصديق وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فالجواب انهما على وجهين
اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مولف
من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مولف فاما القياس الاول وهو ان هذا
البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد ويزول والاعتقاد
الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم
الكلي واما المثال الاخر فليس المولف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مولفا وهذا
هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مولف بل ذو مولف والمولف

علة لوجود ذي المولف للجسم وان كان جزء من ذي المولف وهو المولف علة
للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن
باليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط غير ان يكون فيه جزء هو علة للاول
واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المولف شيء وذو المولف شيء آخر فان ذا
المولف هو بعينه محمول على المولف واما المولف فمحال ان يكون محمولا على
المولف الى هنا كلامه فبهذا يظهر لك ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب
اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة
علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة
ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة
ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر
في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في
الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط
معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله شارحه بقوله
العالم مولف وانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس
باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان اني وقول هذا القائل
قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس
اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول
على العلة بل الامر بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم
العلم بمعلول معين والعلم بمعلول معين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فلذلك
اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال
بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي
وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار
القيدين حيث ذكر بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان برهان الان
يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له
واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان

برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر يكون علة له في الذهن ايضا
والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة
لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة
لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع
تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن
ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كانت اتصاف عدم العلة بالعلية
ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى اقسام
ثلثة لوازم الماهيات وهي ما يكون منشاها نفس الذات من غير ان يكون
لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشا فيه
الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشا اللزوم فيه الوجود
الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشا العلية
وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشا العلية فيه نفس ذات العلة من غير
ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا
القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم
يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم
العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان
حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه
فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى تحقق عدم العلة فيه لا لنفس
عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة في العموم والخصوص
وجودا يتعاكس في العموم والخصوص عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص
مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة
اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا
عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولم يعدم الاعم وجودا
اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق
لا في الوجود يحتاج الى تكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المسئلة
من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص

ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعين فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضا لتلك الكلية المسلمة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية مرددة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم ولذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخ تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معه وضده له وكذا العدم يعني ان عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخ عن المواد الثلث واقول ان المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلثة بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون القضية سالبة ولا مدخل في ذلك

لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال انه اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة واعتبارها متعلقة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا بالكلية في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلامهم المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وقد زعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في نفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا ان واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكرت له بحسب اللفظ اذ فيه دور كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريفات اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع

وقد يؤخذ تلك الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام
لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان
نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوع سواء كانت النسبة
ايجابية او سلبية لانه ذات الموضوع اما ان يقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى اما ان
يقتضى نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث
هو الامكان ويتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة
ونقيضها ايض حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضى شيئا
من النسبة ونقيضها او يقتضيهما ايض معا او يقتضى النسبة دون نقيضها او بالعكس
مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يقتضى
المنع من الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم
يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم نسبة
بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن
مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة
وكونه بديهيا صرفا لا يمنعنا فان قيل على هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا
لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تعالى واجبا لان
وجود الواجب عندهم عين ذاته والشىء لا يقتضى نفسه والا لزم تقدمه
على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس
الى الوجود والثانى صفة للوجود وهو انه لا يكون من غيره ويكون
مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى تع واجبا بالمعنى الثانى
فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية
لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضى الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك
وذات البارى تعالى لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون
من القسمين الآخرين لامتناع الخلو تع عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة
للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير
لوجوده وذات البارى تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل
الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو الواجب والى ما

ما لا يقتضى ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تع من القسم
الاول فاى شىء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال
العقلى وقد صرح الشيخ بذلك فى المباحثات الشفائية قال ان الامور التى تدخل
فى الوجود يحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم
يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا
الشىء هو فى حيز الامكان وقد يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعنى ما يكون ذاته مقتضيا
لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الرأى لكن التحقيق
امتناعه وما يقال ان الوجود الذى هو عين ذات البارى تع هو الوجود الخاص
والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا للوجود
المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته ظاهر انه لا يجدى لان معنى اقتضاء
الذات للوجود ان يقتضى الذات كونه موجودا لا ان يقتضى ذاته كونه فردا
من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضى ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضى
ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضى ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما
فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون
وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضى ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضى
ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلا
فى ضمن الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال المختار ان الواجب ما يقتضى ذاته الوجوب
اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم
من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة
اعنى الوجوب والامكان والامتناع جهات فى قضايا مخصوصة محمولاتها
الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى مثل قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى
القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع وايض يلزم على هذا التقدير ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته
والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه غاية ما يلزم
ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود

عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضى ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضى ذاته ان يكون
عدما

الخاص الممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق
مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب
له معنيان على ما مر احدهما كون الوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات
بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان
يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى
الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراده من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين
ذات البارى تعالى مقتضى للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضي
كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق
لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارى ثم لذاته موجودا بوجودين وانه
تحصيل للحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف
بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان
متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات البارى ثم على هذا التقدير يكون
متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف
هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص هي ذاته لا وجوده وانما وجوده
هو الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا
يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا
بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود
مغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود
لهم من اثبات كون ذات البارى ثم عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى
في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها
الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغايرها
وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن
في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضى ذاته
وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات

ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الا
نفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب
جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الموجود عنه
بل لا انفكاك ولا تصوره كلاهما محالان ولا يخفى على ذى مسكة ان الامر تبتنى
الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب ثم عند جاعر ذوى
بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلثة
في الموجودية فاستوضح الحال فيما نحن ذكرناه في هذا المثال وهو ان مراتب المضي في كونه
مضيا ثلث ادناها الاولى المضي بالغير الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض
الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضى وضوء يغايره وشيء ثالث افاد الضوء الثانية
المضي بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه
كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضي له ذات وضوء يغاير ذاته
الثالثة المضي بالذات بضوء هو عين ذاته كضوء الشمس مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضى مع ان المضي كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك
المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضي في اللغة ولا كلام لنا
فيه فانا اذا قلنا الضوء مضى بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر فصار مضيا
بذلك الضوء بل نريد به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضى بغيره والمضى بضوء
هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا
لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال
هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة
ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تم يجب ان يكون في
اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات
الثلثة الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه
فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع
ان يزول وقد يوجه الاول بان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون المقصود
ما نعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعها في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فتدبر

مثلا فانه مضى بذاته بالضوء الذي هو ذاته فهذه اجلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا

دون الخلو لانتفائهما عن كل من الموجود الواجب بالذات والممتنع بالذات وعلى انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى واحد الباقيين اقول هذه القسمة الثلثية يكون قسمة الشئ الى نفسه والى قسيمه وذلك لان الوجوب والامتناع فى اسم الفردة لان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عن ضرورة سلب الوجود فاسم الفردة شامل لهما وان اختلفا فى السلب والايجاب فان الوجوب كيفية النسبة الايجابية بين الذات والوجود والامتناع كيفية النسبة بينهما وكل منهما يصدق على الاخر اذ تقابلا فى المضاف اليه يعنى اذا اضيف الوجوب والامتناع الى العدم او عكس ذلك في نصدق كل منهما على الاخر قيل براده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كما يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة فى استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان فالتان وكذا كيفياتهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان وينعكسان او لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة فيتصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا الكرام اعداء زيد اهانه او ليائه لم يصح هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعنى الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعنى ضرورة الجانب الموافق فالامكان الخاص ممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان العموم ما اشتق منه العموم بحسب التحقق لما بينا انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول فيه نظر مر من الكلام وانما ذهب الى العام

والممكن بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص

لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوى ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل فى السلب الضرورة وكان المادة التى لا يكون احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقى المتصف بصرافة الامكان هو ما لا ضرورة فى شئ من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب الى الماضى والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما فى وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه فى احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشئ الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا فى علمنا فقط بل بحسب نفس الامر فيه وذلك لان تعين احد طرفيه فى ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام فى الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين فى الحال وذلك لا ينافى التعين فى الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى العلل يجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها فى المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى اشترط فى كون الوجود ممكنا فى زمان الاستقبال عدمه فى الحال فان الشئ اذا كان موجودا فى الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا فاورد عليه بان ضرورة وجوده فى الحال لا ينافى امكان عدمه فى الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه فى الحال لئلا يكون ضروريا الوجود لوجب اشتراط وجوده فى الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون فى الحال موجودا ومعدوما معا او نقول كان الوجود بجره الى جانب الوجوب ولشرط الخلو عنه كذلك العدم بجره الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المصنف الى الاول بقوله ولا لشرط العدم فى الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط

الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن حم

الاسم اصطلحوا على تسميته المادة بالامكان فكان بهذا حم

بل اجتماعهما والى هذا اشار المصنف بقوله

الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان
العدم وجوده يشترط عدم الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلاثة اعتبارية
لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم و
المعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم
يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام
على ان كلا من الوجوب والامتناع امر واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض
جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات
الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان
الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشيء
الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا
فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والممكن الموجود الممكن
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة
في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجود اتها لا يخلو عن احد هذه الامور وننقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة
باجمعها موجودة في الخارج واما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا انا
نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور
الثلثة قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس موجودا
في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قولـه واستحالة
التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد
يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه
بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والبقاء والحدوث والموصوفية و
اللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان
ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو
محال لانا نقول لا يمكن اجراؤها في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي لحيث

بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة
والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم
امكان الواجب بان الملازمة من وجوه الاول ان الواجب لو كان ممكنا و
الواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر به
يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس شيء علة ولا معلولا حتى يكون المعلول اولى
بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال و
اذا كان وجوب الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان
زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز
ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد
كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان
من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا
يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لان زوال
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات
قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا
ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام
على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو
جوزنا ذلك لزمنا ان يجوز ان نكون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة
المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان والحق في الجواب ان يقال
اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجوده فهو يقتضي
وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذاته لو
جوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم
جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما
يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث ان الوجوب صفة
لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو
امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم

لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما
لعدم الواجب اقول فانه يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض
كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لا
مكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب محال
لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب
متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا
بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا
الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا
لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم الوجوب سابق
على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان
هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية واما الهامن الصفات
التي لا يتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال
كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كا
وجوديا لوجب تاخرها عن وجود موصوفها فانها ضرورة تقدم المعروض على
العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم
مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف
للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى
ولا استحالة في ان يكون معدوم مفهوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود
فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود
في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق
للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره
العقل بل لو فرض عدم العقول كلها لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب
وفرض قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات
بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب
وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان

الوجوب ايضا عدميا بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي
بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدمين
لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضائفين او احدهما
وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والا
يجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم
سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس
السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا
هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر
كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقض
بما هو عدمي بالاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة
والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان
الممتنع اقول لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان
يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه آخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع
ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول لكنه يندفع بان يقال ذات
الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم
ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب
يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم وجوديا لا
يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق
ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم
الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه
بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون
المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن
فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا
عدمي ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب

المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه
منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فرضنا الامكان الممتنع عدما
فزيادة فيما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم
استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب
الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير
مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالممتنع فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة
لانه بهذا الفرض يندرج هو ودخل تحت الاعدام التي لا تمايز فيها فيجز ويمكن ان يقرر الدليل
هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الممتنع لكان الامكان ثبوتيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا
على ذلك التقدير كان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين
الامكان الممتنع ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان
لكن كون الممكن بلا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب
انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي
الامكان والامكان الممتنع اقول الانصاف ان هذا القايل وان دقق في دفع الاستدراك
لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لا تصريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا
الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي
اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات
باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ويعرض
ما بالغير منهما لممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات
دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له
الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي
هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا
لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر فالاقسام في الواجب
والممكن بالغير لما هدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام
الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات

او ممتنع

او ممتنع بالضرورة الحصر والاقسام باسرها ضابط والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت
بالغير يمتنع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون
ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير ارتفاع امكان ممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير
فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب المحال لكن امكان المحال محال
كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع
امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى
الذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان
يقال ما يثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالنسبة
الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان
على معلول واحد شخصي فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير
على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او
الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكان نسبتهما
بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب بالذات لما اقتضى الوجود
فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم
يبق الوجود واجبا بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه لزال الوجوب
ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا
ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان فلا يلزم الانقلاب اقول
والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان
لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير و
جودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي
ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير انقلاب وانهما حتى يلزم الانقلاب
فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود مثلها نفسها
بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضي غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا
وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير

عدم الماهية لا ينافي اقتضاءها الماهية عدم نفسها بل اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها
ولا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في
اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان
بالغير مع الامكان بالذات لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم
فيكون ممتنعا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك
الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده
ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وانا اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة
الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
فانه ظ لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون
ممكنا بالغير والممكن بالذات لا يكون ممكنا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد
العلتين على المعلول الواحد وعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها
يثبت ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي
لا مأخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود
والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالوجوب
لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود
بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا
اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك
وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك
امتناعا سابقا فكل ممكن موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير و
كل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الا
مكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن
العروض ممكن ذاتي اي كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما
وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه
واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد
ذاته اذ لو كان ممتنعا او واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجوده
لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لآخر في

في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج مع انه موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر لكنه
لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه موجود فيه فليس كل
ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن
ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء
آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول
الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان
الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في
غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة
واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن
الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل
مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ
الشيء بحيث يتساوى طرفاه وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر
الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا
التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان
المقص اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس
الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان
علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها
والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فا
لمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح الاستدلال بوجوده على وجود واحد من علل
واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صدر عن
علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر
عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال على المعلول
لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومها فقرروا ان العلم
بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن
العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على ان القول
البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار

عنهما لما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم ان العلة وان الحدوث ليس معتبرا في
العلية لا استقلالا ولا شرطا ولا جزءا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان
العقل يحكم بان الممكن متساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه على
الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو
مركوز في طبايع البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي
هو مودى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية كالامكان علة للحاجة في نفس
الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ارادا ابطال مذهب من قال المحتاج هو الحدوث
يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه
حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر في الحدوث
كيفية الوجود فليس علة المتقدم عليه بمراتب هذا ابطال لمذهب المخالفين باسرها وتقريره
ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود
المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور
تاثير فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث
وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن
بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة لا فتقارا المقدم عليه بمراتب
واجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود لانه لكونه كيفية
للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها
الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث
وبذلك تم المطلب سواء قلنا بتاخره عن الوجود بنفسه او لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين
بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا
ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب والامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذاته
من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو
لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا وان جاز
وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع
بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف

الراجح

الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف
الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان
امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم
يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول
لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض
هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك
يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
واجبا من حيث هو راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة
ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات
بانفراده ولا شك ان اقتضاءه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان
قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الممكن
واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي
يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده
مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون
واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود
كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا
واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك ثم لو لم يكن مستندا
اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات
الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة
انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره واما
ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى
ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعها اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي
الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وح نقول يجوز
ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة
الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات
وهو محال لانا نقول لا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن وحده
بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن

ممتنع بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما
واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان سببه قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات
وحدها والمقدم خلافه اقول هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير
للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف
المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر
الى ذات الممكن كان رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان
يزول ما كان مقتضى ذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه
على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك
الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم
الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف
المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على
الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا في
ذلك الرجحان اوجب الطرف الراجح به كان وجوبا لا رجحانا عن منته اليه ولا
يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه
بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر
اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا
ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية
ههنا وما نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاو
لوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد
حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات
الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض
ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد
الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما
قيل من ان سبب العدم عدم لان المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم

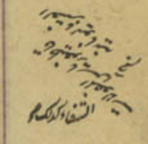
وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا
لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون علة عدمه مستندا الى
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الوجود
اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما يجب لم
يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل
وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الاولوية الطرف
الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف
الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه
معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر
بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك
الامر وقوع الطرف الراجح وح يثبت ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في وقوع
الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير الاولى ونقلنا الكلام الى تلك
الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التس وهذا الوجوب هو
سابق لانه وجب اولا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف
الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير
واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر هي
الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط
كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما ولا يخ شيء
عن هذا الوجوب فقضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب
ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع
اللاحق ايض والامكان لازم لماهية الممكن والا جاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك
يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق
في الممكنات اذا المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن
مع وجوب اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته
موجود قضية فعلية ولا يخلو فعلية عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع
لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله

وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان
نسبة تمام الى النقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد
ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض
الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من
الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة
للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين
للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل
او بانتفاء الاسباب وهو عروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان
زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن الحق
بسيط وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي
ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه
قايم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قايم بمادة النطفة
لا بالانسانية وامكان الكتابة قايم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر محقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة
للشيء ومهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه
كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى المتعلق
المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم
بل كلاهما بالنظر اليه على السواء فالوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم
والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما يوصف بهما
باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق
بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم غير المسبوقية بالغير وبالحدوث
المسبوقية والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم
عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية بالعدم [illegible] بالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا
[illegible] وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى
من زمان وجود شيء اكثر [illegible] فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى
الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما

ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما
ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كا
لاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني
من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي قل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب
مقيسا الى الابن فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث
زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا
صدق عليه الحدوث الاضافي فانما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهنالك امران احدهما
الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي وليس ولا يكون من افراد الحادث
الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد
القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
فالاب الماخوذ بتلك الجهة هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما
هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق [illegible] ومقابله التاخر والمعية اما
بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه شرايط
التاثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت
فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة
على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر من
الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا نقص ومانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع
مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية
والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا
كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين ماهية الشيء ولا تقدم للشيء على نفسه فكيف يتقدم
عليهما مع انضمام امر اخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة
ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر عنه هو العلة الفاعلية [illegible]
[illegible] يدل عليه قول الشيخ في [illegible] اذا كان وجود هذا عن آخر فان [illegible] وجود الغير
عنه هو العلة الفاعلية وقال في مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد
ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات و

مبحث القديم والمعية

وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه
اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم
ماسوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة تقدما بالطبع وعلى ماذكرنا فتقدم
الفاعل ايض اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وماذكرناه موافق لكلام
المص في شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو
الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج اولا يكون فالمحتاج باعتبار الاول متاخر بالعلية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متاخر بالطبع وهو كالاثنين
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك
عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول
يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك
اذا كان وجود هذا عن آخر نقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما
يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا لشرايط التاثير وارتفاع الموانع وايضا
يمكن تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود
الشرايط وارتفاع موانعه واعلم ان هذين التقدمين اعنى التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات
والشيخ استعملهما في قاطيغورياس ومن الافاضل من خص التقدم الذاتى بجزء الشيء
مقيسا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك
الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له
باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم له باعتبار الوجود
لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ماسوى تقدم الجزء على
الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق
قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى عليهما السلام او بالرتبة وهو ان
يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي ينقسم الى الحسية كما بين
الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل



التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما بما يجعل انت مبداء فقد يبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما
على الصف الاخر وقد يبتدى من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس
فانك اذا جعلت الجوهر مبداء كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان
مبداء فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم
العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة
كالاجزاء الزمان بعضها لبعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية
ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من
العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصهما لانه يقتضى اتصال الزمان
متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وبما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين
النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اقول
مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل
بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا
بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان
ترتيب حسى ولا عقلى ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل واجيب بانه يجوز
ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدى من طرف المستقبل ورد
بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود ولا اجزاء الزمان
ليست كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب
من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج
عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا له لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه
سبق زمانى لانا نقول له ان يقول السبق الزمانى راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد
انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على
وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة وذهب الحكماء
الى انه عايد الى السبق الزمانى فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع
القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير
للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق
والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان فعرضهما لغيره بواسطته فهما

يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد كان مع الحادثة متقدم على وجود عمرو والجماد يقال لما ذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة متقدمة على هذه لحجة ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يتجه ان يقال لما ذا قلت هو متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزمانى لو كان ما ذكره من عدم اعتبار ذات المعروض لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان ها ايضا قبلية لا تجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السوال عند قولنا امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ فى مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ فى مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما ذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا ولو سلم كما ان انقطاع السوال عند قولنا تلك كانت فى الزمان المتقدم وهذه كانت فى الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولى للزمان فكذا انقطاع السوال عند ما ذكره لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة فى الاثبات لا فى الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء ما جعلوه راجعا الى التقدم مبنى لابحاث كثيرة الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما لا يتخيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائى والحكماء ربما قالوا فى وجه الضبط للتقدم اما ان يجامع المتاخر فى الوجود اولا يجامع فان لم يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب اولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثانى اما ان يكون بينهما احتياج اولا الثانى التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا الاول التقدم بالعلية والثانى التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى

ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا فى وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف وكذا على اقسام السبق على اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعانى لشئ بالقياس الى الاخر عرض للاخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء فى المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة فى العموم والخصوص او حسية كما مومين متحاذيين ولا فى المعية بالشرف وهو ظاهر ولا فى المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشئ واحد فانهما فى العلية معا لذلك الشئ او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا فى المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا فى المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولى علة واحدة مستقلة مطلقا على راى المتكلمين واذا اختلفت الجهات على راى الحكماء ولا فى المعية الزمانية على راى المتكلمين واما المعية الزمانية على راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين ففيها نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر فى المعنى الذى نسب اليه المتقدم والمتاخر وما قيل المعية فى القسم السادس اعنى معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فغير فان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتى فى اجزاء الزمان بل يقولون عدم تحقق الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية فى اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا فى ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك المعنوى على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عندهم فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام فى معنى السبق لكن لا على سبيل التساوى فان السبق بالعلية اولى من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتب العقلى يكون اولى واكمل وهما اعنى السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز فى هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو بعينه بحاله

السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتخفظ الاضافة من المضائفين في انواعه اى انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعنى اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الآخر كان التاخر الذى هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى وكذا الحال فى الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت الاضافة محفوظة بين مضايفيهما اعنى تاخرهما فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لها الا تمام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما بعارض زمانى او مكانى او غيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم يكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنهما اما زمان كما فى التقدم بالزمان او مكان كما فى التقدم المكانى او غيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الاشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوجدان اضافيين وقد يراد ايضا الحقيقى من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيان والآخر زمانيان وقد يتوهم ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه معتبر فى مفهوم الاضافى منهما على ما مر عن قريب فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما هو المسمى بالزمانى حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالذاتى مجاز لغوى لانه مصطلح اهل الكلام والا لزم يعنى لو اعتبر الزمان فى مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشئ مسبوقا بعدمه فى زمان وفى مفهوم القدم بان يقال هو

بل هما حقيقيان

كون وجود الشئ مستمرا فى جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وهكذا ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بعدمه فى زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر فى مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد من اعتباره مثبتا ليستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتى متحقق قد مر ان الحدوث الذاتى عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير واذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتى ورد بان غاية ما ذكروا اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب وعلة لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع الشئ كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا فى القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل فى الحدوث الذاتى

بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بعدمه
سبقا ذاتيا وهكذا اتصل الكلام حتى يتم لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا
يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال
مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم
جزءا من مفهومه لا يكون موجودا وكذا استشعر الشارح بان يقول المص انما يلزم
من اتصاف الشيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزم المص
بحاله وان كان لا احتياج بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم اي الحد
لكان اتصافه به قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم انا عدم
ذات القديم وانفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محالان وكذلك نقول
لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث
ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة لا مسبوقية وجود الشيء نفسه بعدمه
في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه واما
مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته
به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث
لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا
المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم المص اذ له ان
يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف
ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى
يظهر المص في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام
في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان
تحققهما بحسب اعتبار العقل يذهب سلسلتهما ذاتيا الى غير النهاية لكن العقل لا يقوى على
الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق
القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا
او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي
والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على
سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان ما علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا

عن م

واتصف القدم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف م

كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد له من موجد م

ونحيل وصدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من غيره ولا بد بوجوده
عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم
امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة في
الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء
الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج
في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية
لم يلزم احتياجه الا في تحققه الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل
لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون للبسيط في الخا
صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه محال بالضرورة فان مطابقة
الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه
بعينه مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزان في الخارج ولا
تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما حكم
بكونه محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والتمثال
في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط
فلذلك يتبادر وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه
صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدا
دات من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه عما ركات ومباينات بحسبها
لم تستبعد ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص مخصوص واخرى مطابقة هي
نوعية واخرى مطابقة وهي جنسية لا نقابلها الا ان واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان
الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان
ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل
عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس
منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء

بحسب م

دج

حكم العقل بالتركيب جهلا والاعتبرة به او ايضا لزم ان لا يكون م

توصل النفس بشرط مختلفة يقتضيها [illegible] الاستعداد م

آخر نيضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا و
ذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة وههنا ضرورة دعوى وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لاستغنائه عن الحال
يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غاية
الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما في الآخر وكان الحال هو الواجب
لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر ممكن واعترض بان كون
الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده
واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر
كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصورة النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج
او الانفصال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده
عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام
يكون صفة له والصفة يفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن و
كل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا لتقدمت عليه بالوجود
لضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه
واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب
ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات
الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود
لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى
الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه امرا عينيا خارجيا والوجود من المعقولات
الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود
الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق
وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده ليس
بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان يكون وجودا
خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى
بانتفاء الوجود عينا لا بتحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية
التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود

سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات
فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود واذا وصفت به الماهية
كان معناه انها لذاتها يقتضي الوجود واذا وصف به الوجود كان معناه انه مقتضى
ذات الماهية كانت معناه انها لذاتها كذلك من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الذي
هو معتقد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال
اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن
موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة يصير متصفا بالوجود وبها في
الكلام الى آخر الدليل وتقوية هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متأخري
المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه
فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك
الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا
الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف احتاج الى
علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف احتاج
الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او
ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم
يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة بها واذا تمهد
هذا فنقول ان ذات الواجب تع لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين
المتساويين على الآخر فان لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها
وما يقال ان الواجب لما يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تع
لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وهو من بوجوه الاول
ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة لنا اتفاقا وغير المعلوم
غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف
فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك
والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيجوز الواجب لعلة فيفيد الواجب

اليها فيكون ممكنا واجب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه انه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدا لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة نفسه ولعلله لانه فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبداء لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبداء بل عدمه ضرورة ان التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبداء لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبداء به ومعلوم ان كون الشيء مبداء لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبداية ومعلوم ان كون الشيء مبداء لنفسه ولعلله ممتنع الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب اذا كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزء للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب نفس هل هو وجود خاص فرد من افراد الوجود المطلق ام لا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعي انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك لا الوجود الخاص به فانه ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض واللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى الغير وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول المبداء

وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا مج

مبداء الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبداء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك الا لو كان نفس الكون المطلق ولكنه اجاب عن الوجه الاول واكتفا به ليقاس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سياتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف في ذلك الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لجواز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي البصر الا عشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد وعدم المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليهما صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته والجواب منع هذه المقدمة السابعة ... الثامن ... على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود ثم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي فتقدمه بالوجود كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمه عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبداء للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل عن العدم ايضا

كئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطى الوجود قيل لا م ان المفيد لوجود يلزم تقدمه
عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود
ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود
الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد
فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجودها
ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف عن النقض في شرح الاشارات بان كلام الناقض
مبنى على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو
فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان
تكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل لان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم
فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع
المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه واورد عليه
نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا
الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها
فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات
بان حاصل الجواب انه ان اريد بقولنا الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل
فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق
في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد بها انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك
وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد
كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام لكن
وهو غير موجه بعد اما اولا فلا نه لا يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان
للناقض ان يقول لما كانت قابلية الماهية الوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى
في الانصاف تقدم العلة القابلية بحسب تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود

نفسه م

منه كون الوجود مانه الكون في العقل م

ولا يكون فاعلا لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط صح م

الى هذا الكلام م

للوجود ايضا بحسب العقل ويكفي في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود
العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة
فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فلا فرق في ذلك بين الوجود
وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية
واجب الوجود فنقول لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم
ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
عاقل قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود
العقلي ان يكون الوجود للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من
هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي
لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون
قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب
ولا فساد فيه وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته
لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب فاعلة لوجوده
والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا و
فاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى
الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان
جايز الزوال نظرا الى ذاته فلا يكون واجبا لذاته هف والجواب ما مر من
انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب
ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل
وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود و
احتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود
المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص هو بعينه
تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما
الى الاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول والجواب بمنع احتياج الماهية
في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة
ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير
الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن

العقلي م

عاقل م

يكون قابلا لوجوده لكونه موجودا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب م

اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا
فيها قطعا ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يحكم له الحكم بكونه موجودا فكل
مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود
وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه
موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء
من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا
يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير له فلا اطناب وتطويل
لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا
وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود الذي يعني
بكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكره
لدل على تكثر من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم
امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد لا يحتاج في كونه
مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كان بمعنى الاضافة والمضاف اليه كلاهما
خارجين عن مفهومه لزم كون الذات الباري نفس العدم والا لزم تركبه مع
لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري
تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود
المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم
التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن
لزوم كون ذات الواجب عين كل من مفهومي الوجود والتجرد المستلزم لكون
الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبطلانهما
بين لزم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب
والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج
الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده وايجاده او غير ذلك
من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب
في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف

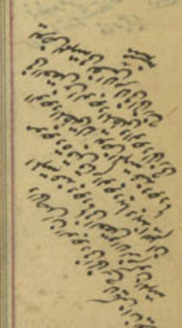
والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع
استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا
خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر
موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية
عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون
وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل و
لما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الحكم بان الوجود من
المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح
منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا
الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده
وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم
ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود
في الخارج او ليس بموجود فيه او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك
حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات
الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في
الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق
ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية
فانه عبارة عما لا نعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة
كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة
وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها
بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم
التسلسل او كان قيامه بالماهيات قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما
انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما

يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات لانها عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية خصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني فتسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اولى كالنوعية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهية عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر حكم بتلك المفهومات المعقولة له بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل اذا لاحظ مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا يحكم بان هذا المفهوم الموجود في عقله كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر وهو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اولا وليس كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الوجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل العقل يعقل لا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشا هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام ما ... على ما نقلنا عن شرح للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه كله انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامتناع والامكان من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه ومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ولا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في نفس الامر اما في نفسهما ان كان النقيضان

الثانية

الخارجي كالاضافة والاحراق فان عروضها للماهية بحسب وجودها

او جزئي لا يصدق على كثيرين



النقيضان من القضايا واما في غيرهما بان يتصف الامر بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين فظهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين ليلزم اجتماع النقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل مع ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فيلزم اجتماع النقيضين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثابتة وليس ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ليس ايضا صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الثابتة فيه لانا نقول انا نمنع في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم ان هذا الكلام انما يتجه على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصور المخالفة للصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما حققه مما سبق ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي

اذا اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليس بنقيض

واعدم

في العقل

اول

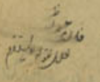
بثبوته فيكون هنا جمعا بين ثبوته وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان
اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل
ومحض اعتباره وعدم العدم اى عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت
بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويتصور اى
يلاحظ بعنوان المعدومية ثابت فى الذهن متصف بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر
فهو الثابت باعتبار اى بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا
ولاحظ بعنوان المعدومية وقد عرفت ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث
هو متصور موجود ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على
الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اى بوجود المحكوم عليه في الذهن وحاصله
لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة تحقق امتناع المشروط
بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو
المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه
وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت
باعتبار على ما مر وصح الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار
وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ويمتنع
الحكم عليه من حيث هو انه ليس بثابت فلا تناقض يعنى ان المعدوم المطلق متصف بامتناع
الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو
ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اى ولان
للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه
ويحكم بينهما بالتباين مع ان ذلك يقتضى تصور ما ليس بثابت فى الذهن ضرورة ان المقسم
مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون
تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت فى الذهن وان اقتضى ان يكون
ما ليس بثابت فى الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع
النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود
وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود فى الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل
ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعى ان يكون لكل من المتمايزين
هوية فى العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت

باعتبار اى المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت هو

ونهم ثابت باعتبار منه

ثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت فى العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب
عن ذلك بقوله وهو اى الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعى الهوية لكل
من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له فى العقل وما له هوية
عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اى لما ليس بثابت
فى الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعنى قد عرفت ان امرا يمكن
ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما
هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور فى ذلك واذا
حكم الذهن على الامور الخارجية اى الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات
الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج فى صحته يعنى
اذا كان طرفا الحكم موجودين فى الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية
فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية و
هذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون
الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجية
على مثلها فلا يعنى لا يجب فى صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية
على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتبارى او على الامور الخارجية كقولنا
الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممتنع
صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلى لا
ثبوت له فى الخارج اقول المراد بالحكم فى هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو
المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين
فى الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية كالامور الخارجية على الامور العقلية يجب
فى صحة التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك
اذا كان الطرفان موجودين فى الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح
فيما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما فى قولك زيد
اعمى فان الحال السماء بالعمى لا يتصف بها زيد الا فى الخارج فقط وهذا ما يقال من ان
الموجودات الخارجية قد تتصف فى الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ
المحمول فى الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل فى الخارج وان صدق شيء على الآخر ايجابا بحسب
الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد فى الخارج لا ينسب اليه فى الخارج

العقلية فى الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا الحكم بالامور صح



شیٔ اصلا ولا یتوقف علی وجود ذلک الشیٔ قطعا وقد لا یکون مطابقا للخارج کما فی قولنا
الانسان ممکن فان الحکم بالامکان الانسان صحیح ولو لم یکن للانسان وجود فی الخارج
وکما فی قولنا الانسان ممکن امکان اعتباری ولا یتصور فی هاتین الصورتین مطابقة
الحکم للخارج اذ لیس للموضوع وجود فی الخارج فلا یمکن ان ینسب الیه شیٔ فی الخارج
واذا تقرر ان ما لا یکون طرفاه موجودین فی الخارج قد یکون صحیحا ولا یکون مطابقا
للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا یکون معیارا للصحة وفساده فلا
بد من امر آخر فلذلک قال ویکون صحیحه اعنی ما لا یکون طرفاه موجودین فی الخارج مطابقته لما فی نفس
الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما یفهم من قولنا هذا الامر کذا فی نفسه او لیس
کذا ای فی حد ذاته مع قطع النظر عن ادراک المدرک واخبار المخبر علی ان المراد بالامر
الشأن والشیٔ وبالنفس الذات لا مطابقته لما فی الاذهان لامکان تصور الکواذب
فان الاذهان قد یرتسم فیها الاحکام الغیر المطابقة للواقع فلو کان صحة الحکم بمطابقته
لما فی الاذهان لزم ان یکون قولنا العالم قدیم حقا وصدقا لمطابقته لما فی اذهان
الفلاسفة وهو باطل قطعا وایضا قد یختلف الاحکام فی الاذهان فان الحکماء یعتقدون
قدم العالم والمتکلمون حدوثه فبانتفاء مطابقة اقول ههنا اشکال قوی قد
اشرنا الیه فیما سلف وهو ان ما فی نفس الامر یجب ان یکون مغایرا لما فی الاذهان
من النسب الحکمیة لان ما فی الاذهان من النسب الحکمیة یعتبر مطابقته لما فی نفس الامر لیعلم
صحته وبطلانه والمطابق یجب ان یکون مغایرا للمطابق وایضا فانهم قالوا ان
موضعا لما ذکره المصنف ان المعتبر فی صحة الحکم مطابقته لما فی نفس الامر لا لما فی الاذهان
من النسب الحکمیة وهذا تصریح منهم بتغایرهما ومعلوم ان ما لا یکون فی الاذهان
یکون فی الخارج لعدم الواسطة وایضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم یکن
فی الذهن یکون فی خارج الذهن لا محالة فما معنی قولهم الحکم اذا کان طرفاه غیر موجودین
فی الخارج یکون صحته بمطابقته لما فی نفس الامر لا لما فی الخارج ولا لما فی الاذهان
قیل المراد بما فی نفس الامر ما هو فی العقل الفعال وهو غیر الخارج لان المراد بالخارج
هو الخارج عن القوی الادراکیة وما فی اذهاننا من الاحکام ان کانت مطابقة لما
فی العقل الفعال کانت صادقة مطابقة لما فی نفس الامر والا کانت کاذبة وقد
ذکرنا وجه بطلانه فلا نعیده علی ان هذه العبارة لا دلالة لها علی هذا المعنی الا علی وجه
بعید جدا وهو ان یجعل الامر ههنا فی مقابلة الخلق ویراد به عالم المجردات واعترض

اعتبار مطابقته لما فی نفس الامر یعنی معیار صحة الحکم وفساده فیما لا یکون حو

بالنظر الیه حو

واعترض بان ما ذکره من ارتسام صور المعقولات فی جوهر مجرد هو خزانة للنفس
الناطقة واستدلوا علیه بالفرق بین حالتی الذهول والنسیان جار فی الاحکام
الکاذبة فیجب ارتسامها فیه ایضا وح فلو کان المطابق لما ارتسم فیه صادقا فی
نفس الامر لکانت تلک الکواذب صادقة فی نفس الامر اقول یمکن الجواب عنه
بان نفس الامر هو العقل الفعال لا کل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد
آخر غیر العقل الفعال واعترض ایضا بانه یتعذر ح وصف الاحکام الثابتة فی العقل
الفعال ونحوها بالصدق والمطابقة لنفس الامر وکذا وصف العلم علیه ولو
بالذات کعلم الواجب لامتناع مطابقة الشیٔ لما لا یتحقق له معه وکذا وصف العلم
بالجزئیات مثل هذا الخسوف وقیام زید فی هذا الوقت لامتناع ارتسامها
فی العقل واجیب عن الاول بان صحة الحکم الذی فی العقل الفعال لا یکون لکونه مطابقا
لما فی نفس الامر بل لکونه عینه وعن الثانی بعد تسلیم امتناع مطابقة الشیٔ لما هو
متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما یکون فی العلم الذی هو بارتسام
الصورة ولا کذلک علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئی فی العقل
علی الوجه الکلی کاف فی المطابقة هذا وقد قیل کما ان قولهم للعقل ان یعتبر
النقیضین ویحکم بینهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم علی معنی
ان للعقل ان یتصورهما ویحکم بالتناقض بینهما کما فی سائر المتناقضات کذلک
قولهم اذا حکم الذهن متعلق بقوله ویحکم بینهما بالتمایز کانه قیل الحکم بالتمایز
اذا لم یطابق الخارج کان کاذبا فلا عبرة به وان کان مطابقا کان کل من المتمایزین
ذا هویة ثابتة فی الخارج فیکون ما لیس بثابت فی الخارج فیکون ما لیس بثابت
فی الخارج ثابتا فیه هف فاجاب بان صحة الاحکام وصدقها قد یکون
بمطابقة الخارج وقد یکون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول
وفیه نظر اما اولا فلان حکم العقل علی امرین بانهما متمایزان یستدعی
تصورهما سواء کان ذلک الحکم من العقل صادقا او کاذبا لان الحکم
علی شیٔ وان کان کاذبا یستدعی تصور المحکوم علیه فلا وجه لقوله
الحکم بالتمایز ان لم یطابق الخارج کان کاذبا فلا عبرة به لما ذکرنا
من ان کذب الحکم لا یقدح فی مقصوده واما ثانیا فلانه بعد ما بین
انه یجوز ان یکون المتمایزان ذاهویة باعتبارها لا یبقی لهذا السؤال وجه

السالم ح

ذهنیین

وبلا ثبوته باعتبار کمالاته یجوز ان یکون ثابتا باعتبار وغیر ثابت باعتبار حو

بحث الحمل

ورودوا اما ثالثا فلان المتمايزين مما الثابت فى الذهن وغير الثابت فيه فاللازم
من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا فى الخارج فيلزم
ان يكون ما ليس بثابت فى الذهن ثابتا فى الخارج ولا محذور فيه لان يكون ليس
بثابت فى الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت
فى الخارج ثم ما ينافيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربطهما المحمول قد سبق
منه اشارة الى هذا المعنى فى بيان المواد اعنى الوجوب والامكان والامتناع
الا انه ذكره ههنا ليبتنى عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير
باعتبار ثم التعرض لدفع الاشكال الذى يتجه على الحمل مطلقا وعلى الوجود والعدم
خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا
وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
والحمل الايجابى يستدعى اتحاد الطرفين اى الموضوع والمحمول من وجه والا لكان
الحمل الايجابى بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان
حملا للشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقى ومعنى الحمل
ان المتغايرين معهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة
فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة
كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة فى الوجود لا
يمكن اتحادها بحسب الذات اى ما صدقت هى عليه وقد يفسر الحمل باتحاد
المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه
حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك فى الوجود بل
موجبة لا وجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع
والوجوب ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل
علة للجنس الى غير ذلك وفاقا وان منع ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض وان
اريد بالوجود اعم من الذهنى والخارجى ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم
لانه لا يتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لا معنى للوجود
فى الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع
بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد وقد
تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعنى قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما

ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعنى الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة
وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون
مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول
متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب
الحقيقة والتغاير لا يستدعى قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم فى القيام
لو استدعاهما هذا جواب شك يرد على الحمل الايجابى مطلقا تقريره ان يقال ان
طرفى الحكم لما وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يكن يقم
احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففى
قولنا كل رومى ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومى لم يكن بين الرومى والبياض مناسبة
كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومى اولى من حمل السواد
عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فى نفسه ليس متصفا
بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به ويلزم قيام الشئ بما ليس متصفا به
وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعى قيام احدهما
بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل
والجزء قوله لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات
ولو سلم ان التغاير يستدعى قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعى اعتبار عدم
القائم فى القيام ليلزم اتصاف الشئ بما ليس متصفا به قوله فالطرف الاخر
فى نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا
معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم
القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيان هذا موقوف
على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابى فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك
ابطال للشئ بنفسه اقول وفيه نظر لان لنا ان نقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت
ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتى هذه
صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير تحققه فهو باطل قطعا واثبات
الوجود للماهية لا يستدعى وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يرد

على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود
عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية
المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية
موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك فالوجود لا يكون ثابتا للماهية
المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود
كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة
وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يرد على سلب الوجود عن الماهية
تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها
من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل
ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود
عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع بين النقيضين
وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن
الماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها
في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى
سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك
امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في
الذهن فهو مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي منافيه وان كان شرطا للحكم بسلب
الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط
كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث
هي غاية الامر انها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه
ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او قضية
مطلقة هي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان
السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام
المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يمكن الحكم بسلب

بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا
الشك فيها يحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان
للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقال لان على افرادهما بالتشكيك فان حمل
الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص
اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص
للاعم اولى بالموضوعية من عكسهما وليت الموضوعية ثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا
ذلك في ضمن ضابط نقلناه من صاحب المطارحات فلا نعيده ثم الموجود قد
يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد
او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما
صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق على الفرس والاعمى
الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان والاعمى
موجودان بالعرض يعني ان ما يصدق عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
فمجازي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال
للموجود في الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له و
جود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود
مجازي وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه
وفي الكتابة نقش موضوع بازاء لفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا له
حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان فيكونا حينئذ موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه
فيكون موجودا بالمجاز انه قلم عد الموجود في العبارة والكتابة مجازا دون الذي
بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما يوجد في الذهن ووجوده
الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودها في العبارة ولا في الكتابة
بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللاانسان لا يحمل مواطاة على
موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا و
بالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ
الفرس او نقش الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات
الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها

مبحث اعادة المعدوم

وبغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيهما واما فى الكتابة فاعتبار ان الدال
عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيهما ولا شك ان جعل ذات الشى موجودا
باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود بعد من جعل المحمول على ه
الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فى احد مما موجودا بالعرض والآخر
موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلفوا فى جواز
اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها
وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المص وهولاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون
اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة فى هذا المعنى ويويده ه قصة
ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا
يصح الحكم عليه بصحة العود يعنى لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار
لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهى ان يقال لو امتنع
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة و
يساق الكلام الى آخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعى وجود الموضوع
فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا
بان يقال يمتنع عوده فى معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضى وجود الموضوع فيصح
الحكم السلبى على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار فى الحكم بصحة العود
بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك
الايجاب فى افتقاره الى الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابى
على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرتم لامتنع الحكم السلبى عليه
عليه وايضا وقت المعارضة ولا لم يتم دليلكم هذا الثانى النقض وهو ان
يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم
لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود فى الخارج مع انا نحكم
على ما ليس موجود فى الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم يمكن
يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك

الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح
الحكم عليه حكم على ما ليس موجود فى الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع
وهو ان يقال سلمنا انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن ه
امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها ليحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل المختار من غير ان يتصور منتهيا
ويحكم عليه بشئ من الاحكام ولو سلم فنقول لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به
انه ليس له هوية ثابتة فى الجملة او فى الذهن فممنوع وان اراد انه ليس له هوية ثابتة فى
الخارج فذلك ايضا م عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم فى الخارج فلا
يقوم حجة عليهم واما عندنا فم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة ه
العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف
على الهوية الخارجية اقول اما ان اريد انه ليس له فى زمان من الازمنة هوية خارجية
على دوام السلب فذلك ممنوع لان المعدوم فى زمان كونه موجودا له هوية خارجية
وان اريد انه ليس له هوية خارجية فى زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلم لكن
ح نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه
فى زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود
فى زمان كونه موجودا لحكمنا على زيد فى زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم
ثم يعاد واشار الى الثانى بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض
ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شئ انما يتصور بين شيئين والجواب انه
لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه
ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى وجوده بعينه و
لا يجوز التغير فى الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة
بحالها فى الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء متشخص من الاشخاص زمانا ولا
لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك المتشخص فى طرفى زمان البقاء والى
الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه
دفعة ولزم التسلسل فى الزمان يعنى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع ه

متشخصاته بجواز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ض ورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم بط لافضائه الى كون الشي مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتداء الا الموجود في وقته الاول وفي هذا ارتفاع للتفرقة والامتياز بين المبتداء والمعاد حيث كان شئ واحد مبتداء من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتداء ولا امتياز بينهما بحسب العقل ضرورة وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتداء ومعاد كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا الافضاء الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتداء والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزمه من الفاسد من الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع الا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية بل بجواز ان تكون المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا تم الاستدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المتشخصات لم يصح قوله كان للمبتداء في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتداء والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم اعادته هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض الاجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التس والجواب عن الجميع بانا لا نسلم كون الوقت من المتشخصات فانا قاطعون بان زيد الموجود في هذه الساعة فهو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال

لا يا مر زايد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على بعضه بحسب الذات م

من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج و يحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتداء هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد مثله ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتداء فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بالمثل ما شاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى مح اذ يلزم منه ان يتشخص تشخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون التشخص الا ما مقتضى التشخص للتوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتداء ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة لم يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم او ليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما شاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود

يمكن م

وانت م

فتبصر

كان قيد ... بل جاز ان يوجد مثله بدلا منه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا جاز م

للعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع عند انعكاره فكان العود
جايزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لازم لماهية يعني ان الموصوف
بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها
قد طرء عليها العدم امر لازم لماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود حاصل بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع
وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل
لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا
يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة
العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود
واجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسنده
حاصل الكلام انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها
امتنع وجودها ابتداء قولك لان مقتضي ذات الشيء او لازمه لا يختلف
ولا يتخلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع صفة
لماهية المعدوم وهو الموصوفة بطريان العدم لازمة لها اعني كونها قد طرء عليه
العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان
العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم غير مفيد
وان كان ابطالا له فذكره لا يفيد لان ابطال السند فقهي غير مقبول في
العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم
من حيث هو يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته وحقيقته بل بحسب
الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجود الى
المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا من الاشياء المتوافقة في الماهية
بحسب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة
معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق ومغاير

ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لانه مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة وهي لا تنفك عنها فيرد الامتناع صح

ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته صح

الوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
او مغاير للوجود في زمان آخر لجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا في تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان
الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في
زمان آخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع
لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها
في وقت كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يوجدها انتهى كلامه واقول
ان هذا الكلام الى آخره صواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق
المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء
الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان
عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه
المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في
زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس
لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد
يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا
القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان
هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الباري به فضلا عن اقتضائه له وبذلك
لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من الوجوب الذاتي الى الامتناع
الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل ولا
انقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي
ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا
باق على حاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود
المطلق باق بحاله ولم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان

الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا نقول اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت له
في الازل كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشي متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو الذي
يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن
ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة
ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل
ممتنعا ولا يلزم من هنا ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة
فيه متهص دفعا بين القوم وبما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شي من اجزاء الازل فيكون
عدم منعه عنه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث
هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في كل منها
لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة
لامكان الازلية اولى مدفوع بانه قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع
لجواز عدم اجتماع جميع الاجزاء في الوجود واذا تمهد هذا فنقول مقصود
المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية
المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظايره على
ما تقدم فنقول هذا القايل ولو جاز جوزنا كون الشي الواحد الى آخره لا تعلق
له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود
امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته
امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا ذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم
يقل بخلاف ذلك ولا يلزمه ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان

ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز
ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد
ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد
الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول يمكن تتميم هذا الدليل
بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا المحض وجرد اطلاقه يعود اما الى
قولنا ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالوجود
اما الى قولنا ان ذاتا ممكنة اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها
المسبوق بالوجود على الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني
المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد
هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا
الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود و
الا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود
غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هو لا يمتنع اتصافها بالوجود
وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان
ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم
ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا
لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود
الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود وكذا المسبوق على ما هو
شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار
قابليتها للوجود ثانيا اتم والا فلا ينقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود
في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود
وذلك هو المطلوب وجه آخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه
وامتناعه هو الامكان على ما قال بعض الحكماء ان كل ما قرع سمعك من
الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قايم البرهان وفيه

بالعدم المسبوق صح

اقرب اعادتها على الفاعل وهو هو اهون عليه وان لم يفد ما زيادة استعداد فمعلوم بالضرورة صح

الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو
قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقيد بشيء من
القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا قابلا لتلك القيود
المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود
لان كل ماهية اما موجود فلم تقبل العدم واما معدوم فلا تقبل الوجود والا
اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث
هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع
النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان
عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون
آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك
يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال
الامكان عن ماهية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم ماهية الممكن
على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب مما يمكن كذلك بوجوب الوجوب
وهكذا حتى يلزم الوجوبات والالزم المحذور الذي المذكور وهذه الشبهة تحكي
اجراها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة
والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها
مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزم لزومه وهكذا حتى
يلزم اللزومات والالزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب
عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وانها كان تحققها بحسب
الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة
البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما
جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك
الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة
تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل
بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة كذلك
البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت

العقل رتب سلسلتها بتمامها
اعتبرها العقل فينقطع
السلسلة بحسب انقطاع
الاعتبار منه

وجهها الى جرم ذلك من حيث صفتها
وربما لاحظ المرآة قصدا
وتوجه اليها باجراء
الاحكام عليها منه

اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود
والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه آلة
للعقل في تعريف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان
ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على
الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما
يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل من آلتها ملحوظا بالذات
مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه
مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا
تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء
ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا الماهية
وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا
الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي
الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم
اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات
ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين
هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات
كما قررنا فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر
ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع
السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في ساير الامور
الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم
والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظ العقل
باعتبار ملاحظتهما والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل
اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره مالا
فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين و
تعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك
الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لا يلاحظ.

هذه الملاحظات الثلث تحققت هناك لزوم آخر ولا انقطع الاعتبار و
انقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين
باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس ضروري فيجوز
ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد
المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن
نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان
فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية
بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا
متحققا اى موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد
المتلازمين وهو ظ فانه ليس يلزم من انتفاء مبداء المحمول كاللزوم مثلا ان
كان في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبداء المحمول
كاللزوم مثلا ان كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول المفهوم اللازم له
منفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي
على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على
الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا
مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في
الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة
معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين امر
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو
لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر كما بيناه واعلم ان
هذا السوال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة
فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل
فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا
نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان
متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية

وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين فتأمل

يعتبره العقل

ماهية الممكن بالامكان لا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
فانه لا يلزم من انتفاء مبداء المحمول في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة
الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في ساير الامور الاعتبارية المتسلسلة
اقول يمكن تقرير السوال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد
من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك
اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض
ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان
متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف
بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا
الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب
الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء
اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك
الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمه قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية
يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم
يتحقق في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم
يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما
وقع مبدا المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية
وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبداء المحمول وتحققه بحسب نفس
الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم
تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فكيف التسلسل في الامور المتحققة
في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب
عن استدلال من قال بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن
على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان الحكم جهلا وكان الذهن
قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان
موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامكان

بالامكان امر متحقق في نفس الامر موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن فتأمل

انتفاء اللازم ... الموجودات في نفس الامر يلزم

العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون
صحة الحكم مطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل او نقول فيه ما مر
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال
باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ونمنع لزوم كون الامكان موجودا
في الخارج لما مر مرارا من ان اقتضاء مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي اقتضاء الحمل الخارجي
لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لان من ان الحكم بامكان الانسان
صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى
وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الحكم بعد قوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مفردا نقول والفرق بين نفي الامكان ولا
امكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل بمجرد
تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل
مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية
واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل
لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور
الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد
طرفي الممكن والممتنع بل هو اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث يساوي
نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين
على الاخر الى مرجح وذهب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة
في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها بامورها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان
فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما لوفه اميل ولم يحق ورد عليه
ابطل وقد انكر جماعة احتياج الممكن الى المؤثر كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان
وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهة منها انه لو احتاج الممكن الى
المؤثر لا يمكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه
فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما

انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره امر في المرجح وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف
شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا
فيكون محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها
حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية امر اعتباري عقلي يعني ليس موجودا في الخارج
حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر حتى يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية
لما عرفت من ان اقتضاء مبدا المحمول لا يستلزم اقتضاء الحمل والاتصاف
كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل
الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم
حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو
غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان
وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه انما
المح هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في
الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان
الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا
عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا
نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع
النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك وقد يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر
لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال مدفوع بمنع
الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق
قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع
في الخارج واما الوجود والموصوفية فلان مرادنا انهما امران عدميان فلا
يتعلق بهما اثر الموجب والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره
فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل تلك الماهية اياها فانه غير
معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل

بينهما فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما حكى عن ابى على انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد فى بعض النسخ مكان قوله يلحقه وجوب لاحق وقد سبقت فى المتن بعبارة اخرى وهى قوله عند اعتبارهما بالنظر اليهما مع الغير وقد شرحناها هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه فى عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشئ كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم فانه ينفى الحاجة الى المؤثر فى العالم فيسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضرورى واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثانى بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعنى عدم حركة المستند الى الحركة فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهى كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها جاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدم ان خارجيين والممكن الباقى مفتقر الى المؤثر لوجود علته اى علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا فى ان الممكن الباقى هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هى الامكان وحده الى ان الممكن الباقى يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعنى الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهى موجودة

هنا د

نفى محض لا يصلح اثرا لشئ والجواب ان الكلام ان العدم نفى محض ح م

حال البقاء فوجد معلولها ايضا اعنى الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان بشرط الحدوث او قال العلة الامكان بشرط الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث لزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع فى ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هى متجددة دائما يتعاقب الامثال واما يتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهى محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر الفرد فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهى ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقديره ان يقال لو افتقر الممكن الباقى حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر فى الممكن الباقى لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذى كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن التأثير فى الباقى بل فى المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن لهذا البقاء فتأثير المؤثر فى الممكن الباقى وذلك بان جعله متصفا بالبقاء و التقييد بقولنا بعد البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقى ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاء الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاءه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما بعده من الازمنة والاول اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه

اعنى الاجسام واما تركب منها اعنى الجواهر ح م

له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود
من الصانع تعم على العالم في آن لم يبق موجودا ويمثل على تعقل ذلك اعتبار ك
بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوؤه ثم ما تمسكوا به من مثال البناء
فهو منهدم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجد البناء في
الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات
وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم
شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم
الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الى المؤثر الا في البقاء بخلاف الحادث
الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا واحكي اي لو امكن مؤثر قديم موجب
بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله
الاول وساير ما يصدر عنه بالذات او بالوسايط القديمة قديما والا لكان وجوده
بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين
نظرا الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان
قيل صفات الباري تعم على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة
فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين الايجاب قلنا على راي المص صفات
الباري تعم ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده
الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده
لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم
الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان
المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد
كافيا في وجود المقصود الى ايجاد المقصود كان مع المقصود زمانا واما لم يكن كافيا
فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا وجوز الامام الرازي استناده الى
الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود
او حال عدمه وحدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما

وكان ان

هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي
القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب
وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعم واجبة او قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فهو صفة
ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن تبعهم
وحذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة
بذاته تعم واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الذاتي الزماني ايضا
عما سوى ذات الله تعم ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة لان القائلين
منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالا خامسة هي علة للاربعة
مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل لما قال
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به
في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت
في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى بالقديم الا ذلك واعترض عليه
المص فانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة
فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير
ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا
لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما يعم الثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا
لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات
ثلاثة قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذات
صفات سبعا واكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات
وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال الاقنوم
الا انا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله
واحد واما غير ذات الله تعم وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين

اقنوم العلم الى المسيح المسقد بالانتقال

لان ماسوى الله تعالى وصفاته مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا
بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها
من الضوء والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى
الابد لا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة و
كذا الاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور
والظلمة وقالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة
اثنان منها حيان فاعلان وهما البارى تعالى والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل
غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر
والخلاء قالوا تعلقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم
لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة
على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة
والا لزم التس يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التس لانهما ايضا
حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة
اخريين وسعل الكلام اليهما حتى يتس لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة
ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو
افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كحركات الافلاك على راي الحكيم لا مترتبة امور موجودة
معا الى غير النهاية والمح هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا
مح على راي المص وساير المتكلمين كما سيجئ في مبحث ابطال التس وذهب الحكماء
الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث
متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشئ
لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له شرف بالنسبة الى وجود
الشئ ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشئ وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو
بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق
بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم سموه تقدما

تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة
بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية
بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل و
ما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع البعدية فلا بد لها من معروض
تعرض هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرض القبلية لا بواسطة شئ
آخر فذلك الشئ الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعدية ولا ذات الفاعل ولا امر غيرهما وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد
ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا نعم لكن العدم لا يقتضي
لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة و
النقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل
فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد
الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا
يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى
عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا يجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه
فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية فلا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال
القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما
في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في
العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم
اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي
فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزائه في
الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون
ذلك الامر المتصل الذي هو الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو
انقسم احد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزائه لا

لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج وكان جزئين ما
فرضناه جزا واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من
اجزاء لا يتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء
الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في الاخر فيبطل الاصل الذي عليه مبنى
قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها
وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما
يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء التي في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم
كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي
والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع
في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصل في حد ذاتها لا اجزاء لها
بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا
يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا
ما قيل من اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص
بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب
تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها
منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض
فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا
لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض
ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل
فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات
التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل
للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض
وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من جزء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم
اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم

المتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان
كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقا ان كانت نفسا وقد يفسر المادة
بالهيولى وحدها لا ان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث
قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا
وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا
عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو
المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه
فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون
الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والجواب من وجهين الاول انا لا نم
ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل
امكان الحوادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف
ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني كالنفوس
علوم العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع
بحيث يتناول الجسم وغيره اذ ح يبطل ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان
العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول
مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان
الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد الامكان
الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود
ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد
الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو
بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء لشيء اخر كالبياض
للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود
شيء حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات

والنقض بالمكتب القديم كالمواد
والمجردات لانها ممكنة ولا
مادة لها مدفوع بان
امكاناتها قائمة بها وليس
للقديم حالة ما قبل الوجود
حتى يكون هناك امكان
يستدعي محلا غيره فتامل
صح

وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي
يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس
فهو كالاولى في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون
للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير
من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه
قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به
وهو ممنوع لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية
السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان
امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث
فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا
وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود
شيء فيه قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
فيكون لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا
امتناعه في زمان كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان
الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة
للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا
لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة
لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه
يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع ان يتوقف
الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها حادث فيه
يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث
متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع
الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي
امكانات استعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو
نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مبني على
كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى

وبشرط كونه معدوما مسلم
صح

تعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على
شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث
حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث
قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي
لا تحقق له في الاعيان كيف والمناسبة بين الحادث والفيضان عن العلة
ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم
الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته فيمتنع
عدمه مطلقا واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط
قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة
لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم
الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لا ذلك على رأي الفلاسفة وحديث صفات الواجب
قديمة مرارا ويجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة الكلام على هذا المقام ان شاء الله

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظايرهما
وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار
الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول
اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثمة قيل
لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلي التزاما ويطلق الذات والحقيقة
غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه
الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي
مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية يعرض لما صدقت هي عليها
من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد
يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لانه متى كانت تلك العوارض ومفارقة كا

امكن شيء من معلولاته
قديما لامتنع العدم
وانا ح

كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من
الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء
المعروض ولا داخلة في حقيقته والا اي ان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة
معروضها او داخلة فيها مثلا لو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة
فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها
اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان
كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لم تكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة
المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده
فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد
مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود يكون
مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسان
محض لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها
ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من
اتصافها بواحد من طرفي النقيض بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه
الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى
ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض
ليست للماهية في حد ذاتها اي ليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج
الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قولهم هي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل
بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها
هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل
من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان
يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا
يقال ان الانسان من حيث هو انسان لا الف لان هذه الصيغة قد يكون
للايجاب العدولي وحينئذ يصير المعنى ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف
وذلك بعيد وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يتعين الجواب قطعا

ليس هو

قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا اسئل بالترديد بين الايجاب المحصل
والمعدول كان يقال مثلا هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب
وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى
الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة احدها ان يؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض
ويسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ غير مشروط لا بالمقارنة
ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة هيئتا
بيان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية
منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من
نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت موردا للقسمة
ومنشاء الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما اثبتوا ان ماهية كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء
الى نفسه وغيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون
اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض واللاسود مع
ان كلا منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى
مشترك فالواقع في القسمة الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان اللاسود لا الابيض ولا
اللاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل
واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك
الاعتبارات واحكامها فقال وقد يؤخذ الماهية مجردة وقاطعها ما عداها
اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شيء
لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المجردة وقاطعها
ما عداها بعينها هو الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل
ذلك خبط عظيم وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية
اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ
تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط
شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان

مقارنتها ايسمى المقيدة المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ...

> وبيانه ان الحيوان مهتة مبهمة لا تتعين ولا تحصل الا بالفصل ينضم اليه محصله صح

كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه محصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكره في الماهية المجردة بل معناه ان يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة للمركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يوخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه وفي الثاني من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء آخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث هو انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات

> واخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا ان لا يوخذ معه ذلك الشيء من حيث هو صح

واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله بحيث لو انضم اليها لكو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض مغني عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله تجردوا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شيء بان تتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم حينئذ قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع

> مجردوا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله صح صح

امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجرده انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهني وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القايمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر لزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة المعراة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكننا الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجرده بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة

> وجودا مو

تصوراً غير مطابق للواقع ولا غير عما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
لا يكون مجرداً يلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجردة لا يوجد في الذهن وذلك
ما ادعاناه واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يصح
وجوده في الخارج ايضاً بان يكون مقروناً لعوارض والمشخصات ويعتبره
العقل مجرداً عن ذلك فصار الحاصل انه ان اراد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مقروناً بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعاً وان اريد ما يعتبره
العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضاً اذا كان معنى المجردة ما ذكره
لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان
تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد يكون مجرداً بحسب نفس الامر ويهدم
بنيان التحقيق الذي ذكروه واقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن
الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك المتصور مطابقاً للواقع ام لا فحينئذ لا يدعي
سوى ان المجرد قد يكون متصوراً للعقل مفروضاً له واما ان ذلك الفرض مطابق
للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف للواقع ثم قال وقد يؤخذ لا بشرط
شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن
وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان
فان له مفهوماً مشتركاً بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو انما
قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد
الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يبادر
الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها
في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة
في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال الطبيعة
الانسانية مثلاً موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض
والعارض معاً ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك
هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج

فهو

فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه وقطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل
للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها
فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى
الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضاً فان كل واحدة منها صورة
جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في
ذهن زيد مثلاً يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة ثم يعرض
للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقتها للصور الذهنية
مناسبة مخصوصة لا يكون لساير الصور العقلية فانا اذا عقلنا زيداً مثلاً
حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه مثلاً اذا عقلنا
فرساً معيناً ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد
فانا اذا راينا زيداً وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة
الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمروا وجردناه ايضاً لم يحصل
منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة
من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا
ضرب واحد منها على شمع ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر
لم يتاثر الشمع بنقش آخر ولو سبق الى شمع غير الذي ضرب عليها اولاً كان الاثر
الحاصل في الشمع هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون
كلياً لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة
مطلقاً ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف
الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى
معتبر في مفهوم الكلي فهي مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء
كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة
الحاصلة من زيد مثلاً في ذهن واحد من الطائفة التي تصوره مطابقة فيلزم
ان يكون تلك الصور كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هي

لما في الصور الى صنف اذ ثان
غيره ضرورة ان الاشياء
المطابقة لشيء واحد مطابقة
منه

خلالها ومقتضى لارتباطها بها فان الصور الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية
او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة فى اذهان ثلث الطائفة
ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجى هو زيد الى هنا كلامه وحاصله
ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية
لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل
واحدة منها صورة جزئية فى نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور
اذ هى تعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساده ظاهر لان المنطقيين بأسرهم
قسموا المفهوم الى الكلى والجزئى فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية
التى هى علوم ودون الموجودات الخارجية التى هى الاشخاص فانا اذا رأينا زيدا
مثلا وحصل فى اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو
شخص موجود فى الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم
الحيوان وهى ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية فى نفس جزئية كما اعترف
هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم
وصورته العقلية كمفهوم علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك
بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين
كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة
تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى
هاتين الصورتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض
للصورة العقلية مع انها صورة جزئية فى نفس جزئية يستلزم ان يكون امر
واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية
متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصورة العقلية
والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة فى نفس جزئية لكان
صوابا موجود فى الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعنى الشخص موجود فى الخارج
على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبائع فى الاعيان وهو جزء من
الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية
الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط

شيء بانه جزء من الشخص الموجود فى الخارج موجود فان الحيوان مثلا جزء من هذا
الحيوان الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه واعترض
عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له فى الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة
وان اريد انه جزء له فى العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية لا يجب ان يكون موجودة فى الخارج الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى
الموجود فى الخارج مع انه ليس موجودا فيه وصادق على المجموع الحاصل منه
ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم مجال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح
الاخير الذى سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلى منطقى
لان المنطقى انما يبحث عن الكلى من حيث هو كلى بغير ان ينظر الى طبيعة من الطبايع و
يقال للمركب من العارض والمعروض كلى عقلى وهما اى الكلى المنطقى والكلى
العقلى ذهنيان اى من المعقولات الثانية اما الكلى المنطقى فقد سبق بيان ذلك
فيه واما الكلى العقلى فلتركبه منه فهذه يعنى الكلى الطبيعى والمنطقى والعقلى
اعتبارات ثلثة ينبغى تحصيلها فى كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة و
هى ما لا جزء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما موجودان ضرورة
دعوى الضرورة فى وجود الماهية المركبة ظاهر فان وجود الانسان والشجر
والبيت وامثالها من المركبات ضرورى وكذلك تركيبها ايضا معلوم بالضرورة
واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تأمل وقد يستدل
عليه بان المركب لا بد وان ينتهى فى التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثرة
لانتفاء مبدأها لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فممنوع
لا بد فيها من الواحد لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا
من احاد كل واحد منها مركبا من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية
وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقى والاعتبارى فمسلم لكن لا
يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول
لا معنى للكثرة فى الحقيقة الا المتألف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا
يتناهى فانه وان جاز ان يعرض له الكثرة لكنه فى الحقيقة كثرة فى هذه الكثرة
المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات فى الحقيقة فلا بد

والاثر تحقق ذکرہ حقیقیة مح

هناك من احاد حقيقية من غير ان تحقق هناك احاد اصلا وهو مع بداهته و
وصفاهما يعني البساطة والتركيب اعتبار بان لا وجود لهما في الخارج متنافيا
لا يصدقان على شي اصلا ولا يرتفعان لان كون الشي فا جزء وعدم كونه
واجزء صدقا بلا ان تقابل السلب والايجاب وقد يتضايفان يعني قد يفسران
على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزء من شيء
آخر والتركيب على كون الشي كلا لشي آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا و
قيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين والبسيط بالبسيط والمركب بالمركب
يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا
من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه
و من غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان
يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان
المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب
حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافة الى جزء
وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر
جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان الجزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان
يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بط قطعا بل النسبة بين البسيطين
عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شي كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم للحيوان
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل
مركب حقيقي لا بد ان يكون لجزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس
الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب
بالقياس الى الجزء فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى الجزء فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان

الماهيات

الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما
اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او
بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات
والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل
الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده ولذلك يقال ماهيات
الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني غير مجعولة مطلقا
مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن
الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشي عن نفسه محال هو
الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية
عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الا
شياء حتى نفسها عنها بحسب الخارج لانها بتقرر في الخارج مع اللاانسانية
حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثاني
لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط
مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه
فرع الامكان لان الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في
البسيط فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية
ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف
ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نبثت اقدامك باشارة خفية الى
تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا
عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود وجدت
كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية
والعرضية فنصوا ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض
الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد بالمجعولية الاحتياج الى
الفاعل وقال بعضهم وقد اراد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان
فاعلا موجدا او جزءا مقوما وهو انما يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع
النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس

انها مح

محال آفون والعبارات ودسق من انا لا تم انتی لته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه و مح مح

اثنينية مح

بقولهم مح

مفهوماً من حيث هو هو فإنما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج إلى الغير بخلاف البسيطة إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وإن اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وأرادوا بقولهم الإمكان لا يعرض للبسيط إذ ليس فيه شائبة الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا أيضاً كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد أرادوا أن الاحتياج عارض لها أعم من أن يكون عروضه لنفس الماهية أو للوجود وهذا أيضاً كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين بعد لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وأيضاً كان الماهية الممكنة مطلقاً فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا أو غير بين وإن فرض المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل إن الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب أن يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فإنك إذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوماً ما سواها لم يعقل هناك جعل إذ لا مغايرة بين الماهية باعتبار الوجود بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أنه يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج فإن الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج فليست الماهيات في أنفسها مجعولة ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي أن ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولاً وبين إثباتها لها بالمعنى الذي بيناه آنفاً مع أنه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقاً وبإثباتها مطلقاً كلاهما صحيح إذا حملا على ما صورناه ومن ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط فإن أرادوا بالمجعولية أحد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لأن المجعولية بمعنى جعل الماهية

من ذكر ان قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية صح صح

محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة صح

إنها في أنفسها ليست بمجعولة صح

ونفسها حتى تتصور توسط جعل بينهما فيكون أحدهما مجعولة بتلك الأخرى والأخرى مجعولة إليها بتلك الأخرى وكذا لا تتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً بل تأثيره في الماهية صح

تلك الماهية منتفية عنهما معاً وإن بمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً وإن أرادوا كما هو الظاهر من كلامهم أن الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة إلى ضم بعض أجزائها إلى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة إلى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض أجزائها إلى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متنادكان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتازان بأن المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة ونقول لو أن توهم الإمكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به إمكانه بالقياس إلى وجوده لظهور بطلانه إذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وأيضاً لو صح نفي هذا الإمكان عن البسيط بما ذكر لامتنع عنه الوجوب والامتناع أيضاً لأنهما أخيه كالإمكان بل أرادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه عما ذكر من أن عروض الإمكان للبسيط لا يقتضي اشتباهه في حد ذاته انتهى كلامه أقول ولا يخفى على المتأمل أن ما ذكره من التوفيق بين القولين الأولين أعني نفي المجعولية مطلقاً وإثباتها مطلقاً كلام حق لا شبهة فيه وقد سلفناه بعينه في بحث حاجة الممكن إلى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان فقد هرب عنه إذ محصله أن الحاجة إلى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فإنها بالنسبة إليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتأمل ومما أي البسيط والمركب فقد يقومان بأنفسهما أي لا يفتقران في تقومهما إلى محل يقومان به بل أن لهما قياما بأنفسهما كما أن لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما إلى المحل فهناك أقسام أربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج يعني أن أجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فإن وجود البيت في الخارج يفتقر إلى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر إلى وجودهما فيه وبحسب العدمين أيضاً فإن عدم البيت في الخارج مستند إلى العدم

الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقرا الى عدم احدهما فقط
لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها
عليه بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق
بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من
الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه
انما يفتقر الى عدم احدهما اياما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود
كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا
ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد
بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم
الجدار مثلا على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا
علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد
بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له
علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها
فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة
لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من
المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه
كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم
جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة
لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمه زمانا
على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا
يمكن اجتماعها وظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه
لم يمكن ان ينعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام
الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول والجواب
المتفق ما نبهت عليه وهو اي تقدم بالتجوهر كل بعض منها الاجزاء على الكل
علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل ففي

تحقق الكل فلا بد ان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب
جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غني بمعنى ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى
الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا
كثيرا اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء فهو متقدم على الكل وكل ما هو
متقدم على الآخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فقط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل
لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما
ذكرتم فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له
في الخارج وفي الذهن ان كانت علة له في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح
الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان
بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا
للكل بحسب العقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب
الوجود الخارجي ايضا واذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور
له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه
بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون
متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين
على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية
لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها
في الوجود وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي
فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم
بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض

بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود
الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في
الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها
منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض
قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انه يجب
تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات
الدليل الثاني ثم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان متفرعان على الخاصة
الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني استغناه
عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف
على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها
بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الا
ستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب
بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة
اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما
او الاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في
الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم
بثبوتها لها محتاجا الى الوسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة
الى المثلث فانه لازم لذاته ويفتقر بيانه الى وسايط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة
امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما
وضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه
احتياج اصلا قطعا لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم
قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في
المركب الحقيقي ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد
الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل
لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو

اخذت

اخذت جزءا منها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية لان المجموع
معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية
فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
بتفاعل مفرداتها مزاجا كما في المعجون بل صورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار
العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف
يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب
جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي
هو جزؤه انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون
متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة
حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من احتياج ما لبعض
الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها
ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا
الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا يستدل به فانه ربما يخفى التصديق
البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب
واحد كالمركب من البسايط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية
او النباتية او الحيوانية فان الصورة محتاجة الى تلك المواد من غير عكس وقد
يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله
ولا يمكن نحو لها اي نحو الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون
باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج بان يكون
لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة يكون
متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها
على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء
المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة واختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك
لان هذه الاجزاء اما ان تكون صورا لامور متعددة او لامر واحد

وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجوده بوجود واحد او بوجودات
متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة
بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاول
ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعدده موجوده بوجود واحد و
هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء
واحد بعينه في محال متعدده وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه وكلاهما محال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور
متعددة موجوده بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة
بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض
فان المتغايرين ... او يقال المجتمع منها هو هذا الواحد فان ذلك الواحد
يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا بطل ما تمسك به هذا القائل
من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية
صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض الثالث ان يكون
تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعدده
بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء
المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد يحصل له معان يتبعها معان اخر
فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير
باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتاز عن ساير
الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذ من المتبوعات هي الذاتيات
وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من
الماهية سوى ان يكون شيء واحد قد حصل له معان متعدده يتبعها صفات لا يوجد
بدونها والماخوذ من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس
الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني
كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني
اخرى الابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك

بحسب الوجود وان فرض
فيها اي في الجسم ... تباط لكن
امتنع ان يقال احدهما هو
الاخر صح

والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا
قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القايل انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات عن العرضيات التي هي معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا
من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا
بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان
ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك
المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء
كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة و
لا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل
على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على
ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو
خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات
المشتقة منها لا يكون ذاتية له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب
هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون
مفهومات المشتقات لانه ماخوذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية
المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة الماخذ الاشتقاق الى ما صدق
عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله
عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط ذا
وجودا لكن يخترع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة
وهذا هو بعينه القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية
ووجودا وان تجعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب وفيه فلا امتياز
بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف
من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني
الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما فقد تتباين وقد تتداخل
يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا

ولا من وجه الى متداخل بينهما عموم وخصوص والمص لم يقسم المتساوية بناء
على الامتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما يجيء
والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها
في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية
فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة
ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا مواد وقد يؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين
الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك
المبحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان
تقديمها عليها اشارة الى ذلك فتعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية
والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول يعني منع الخلو
لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يجانسها
في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جنسا لجميع الماهيات
لكان البسائط فهو يميز الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون
ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما
واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما
محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة
وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة له الجنس والفصل اذا نسبا
الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة
والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل
علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل
كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء
فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهو التعين وزوال الابهام
والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث

فلا نعيده وانما اوجها الحصر الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان [illegible] صح

واحدة منها فالفصل [illegible] تعينت [illegible] والتردد وانطبقت على تمام حقيقة صح

هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن
باطل ولا الم يعقل الجنس الا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج
لانهما متحدان في الوجود والا امتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له
بناء على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من جزئين
احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون
مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما
ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية فاما ان يدل على
الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس
وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون
اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم
رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته
من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا جنس وقال
في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس له يصلح ان يقال
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك
انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم
الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل
على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على
امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا لظاهر انه لو لم يكن اعم
الذاتيات كان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا
تركب من امرين متساويين نظرا واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم ايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصله فلا يصح في تعريف الفصل
قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب ماهية من امرين
متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك
ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا
بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من
جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته وقال المص في شرحه

اولا فان دل على الماهية

الى الجنس م

للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا
فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا
على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فالجنس انما يحصل ويتقوم
نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن
كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه
في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود
اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما
يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
سبق الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه
في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي
بينهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي
من امرين متساويين له ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غيره
مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال
هذه التمحلات الى هنا كلامه ونحن نقول اما توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات ولا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق
يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وبهذا الاعتراض وجه دفع
سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية
وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب
لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه
ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه
تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على
ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا انه لم يكن لهم دليل غير مبني
على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في
الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخول فان منها انه لو تركب
ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما

اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر
ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية
لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم
الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا
يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج
في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر
او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة
او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين
وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب
من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا
لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة وهذا الكلام في الاجزاء المحمولة
ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب
الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون
الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم
مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم ونسوق الكلام الى اخره ورد بانا
لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه
برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعون انحصار الاجناس العالية في احد
والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في احدهما مع وجود
ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان
النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها
ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان
كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهوما مغايرا للمفهومين
للجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء

جزء لجزء نفسه وانما يلزم ان كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من
ان يكون صدق الذاتي والعرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص
لانتقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا للماهية فلو صدق على جزئه
كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا للماهية انه
جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان
اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام هذا
اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركيب الماهية من الاجزاء
المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه
لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان
ويتم الدليل الى هنا وتقرير الدليل على هذا المطلب ينبغي ان يقال بامتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه
اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت متشاركة في الوجود
وهو مردود بان عدم احتياج جهة انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب
ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي
لا للفصل بل لتحقق حقيقتها والجزء المساوي المساوي فصل لانحصار اجزاء
الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التمييز
والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام
الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان قال المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء اصلا لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا
ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفردها
ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين
لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتحصل شيء من هذه الامور الثلثة في واحد
من الامرين اما التمييز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور
فيها تمييز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية
كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزءها جزءها ايضا كذلك
بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا الاخر عن المشاركات

لا
يساويانها

في العرضيات اولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانهما فرعان على امر
مبهم يتردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود
فيما يتركب من امور متساوية ولما افتقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في
تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق
الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي وتحن ما ادعينا ان ما لا جنس له
لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل
فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امر مبهم
غير متحصل وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل هذه
الماهية وذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية
فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا
عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او
قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل
واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك
المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل
الانحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او يقال الماهية
اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما
اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فقط واما اذا تساويا فلان تلك الماهية
المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى
نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يتمايزان كان في ذاتي آخر
ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو
تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة
مخالفة له في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي
لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر
يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء
ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص

تم

بذلك المعنى

بالماهية وورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا
للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعة
لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والنوع لا يكون
نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لنقص الفصل البعيد بالنسبة
اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد
عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا
بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته
ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصل انما هو تميزه عن جميع
المشاركات وتحصيله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد
اذ لو تعدد فالواحد منها ان تحصل به بانفراده الجنس فقد صار به
نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون
الاخر وان تحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع
ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار
ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا
لا متعددا اقلنا اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس
بانفراده لا يقال يفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سميناه فصلا تاما لا
نقول لم يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا ينحسم النزاع من احد في ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا الظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض
تماما وانما ينحسم النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما
عداه على ما هو المشهور وايضا يشكل بالحساس والمتحرك بالارادة
فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصل فان حقيقة
الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما
اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل
الحيوان هنا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن
وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة
واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا
يكون تميز واحد منهما قاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة انسب

تاما

جوز

بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر
فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلقا ويلزم ان يكون الاعم
عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم
يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون
كل منهما عرضيا لما تحت الاخر اذ لو كان ذاتيا له لم يكن كل منهما تمام الذاتي
المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر
جنسا له والتقدير بالفصل وحده والا لكان بخلاف ذلك بل كل منهما
يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس
الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل
منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل
على ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله
والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل
مع وحدته توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل حقيقة
النوع بركنه اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل
وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ توقف تحقق الماهية
المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه و
لو صح ما ذكرتم لم يلتئم الماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحد مما مع الاخر
لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا تحصل الحقيقة ايضا بالثالث
مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس ولو لا
التحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل نحن
نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو
من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المتحصل
الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك
النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه

هوم

تحصل

تحقق م

حقيقة

وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك
يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما لم يمكن ان يكون له مدخل
في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما
على ما هو مقدم لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض
لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان
احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه
يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر
على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل
محصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة انتهى كلامه اقول
ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين
له مدخل في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام
فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة
النوع فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس
لم يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال
ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في
كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون يحصل كل
منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك ليس بدور ممتنع و
هو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر
فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق يميزه عن
الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما ما ذكره
الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما
يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقومان للنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع
قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان
والناطق على ما قيل وكما نقلناه انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين
للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع الجنسين في مرتبة واحدة ثبت
ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جنسين

مبهما

لكن لما كان مبهما في تحصيله ولم يزل الابهام لم يكن له اثر في تحصيل الاخر فهو

لا يكون احدهما جزءا للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة
واحدة وقد ثبت ابطاله فقد ثبت مقدمتان احديهما ان الماهية لا يكون كلها فصولا
حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او
فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون
بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم
ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان
يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه اولا
واما اذا زيد فيه قيد من جنس على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه
من طريق آخر مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة
واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع
آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما
اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما
مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركيب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت
اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما
اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين
لها على التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك
يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير
في جزء آخر هو جنس له وجنس للماهية ايضا فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها
في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص
بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وكان
ايضا يكون جزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للماهية تمام مشترك
بين ذلك الماهية والنوع ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا
حتى يلزم ان يكون للماهية تمامات مشتركات غير متناهية ويلزم تركب
الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه و
الكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك ويتجه
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك
الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان للماهية يشاركها كل

وبهذا طريقه

كل منهما في تمام مشتركا موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي
المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون
لماهية واحدة من تمامي المشترك جنسان في مرتبة واحدة واولك يمكن دفع
هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان
يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه
خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث
بين الماهية وذينك النوعين يكون الجزء المذكور بعضا منه وتنقل
الكلام الى المنتهى فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية و
يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة
يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها
بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب
الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية
موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا
انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك
بما عرفت وطريق آخر احضر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين الماهية وبين نوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا
يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف
المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم
فيكون فصلا لكونه يميز الماهية عن مشاركتها في جنس ويرد عليهما
انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان
يكون عمومه بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب
ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما مر آنفا
وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما يعني ان كلا من الجنس
والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا
فان الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب

منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالحيوان الناطق
مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل
اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي
على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل
بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فعروض له الكلية بالقياس اليها
فهناك معروض هو مفهوم الكلي ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم
الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى
كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي
من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف
بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر المفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل
ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا
متوسطا وفصلا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص
من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس
العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس
المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على ما راى المص فلا يكون للماهية
الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عنقريب فالانقسام الى المتعدد
والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولنا فاتله ومن الجنس ما هو
مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما
ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل ان المعتبر في العلو والسفل
هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق
اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس
الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى
الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب
هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون
هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس

جزء الفصل آخر مع انه مردود بما قدمر جوابه من ان جنس الفصل لا معنى
وحققوه فی موضع ونشير اليه وبما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل
يعنی ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شیء فان الجنس انما
هو جنس بالقياس الى نوع فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا فی جواب ما هو
والفصل ما لا يكون مقولا فی جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان فی شیء
واحد لكن لا بالاضافة الى شیء واحد فان الجنس لشیء لا يكون فصلا له
بل بالاضافة الى شیء واحد فان الجنس لشیء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى
شيئين وذلك كالحساس الذی هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة
الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا
بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا
يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس اوشیء من اجزائه داخلا فی
الفصل لم يكن المجموع فصلا محصلا فی الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا
لزم اعتبار جزء واحد فی الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس
الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع
ما تحقيقا لاشتراك جنسية فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك
النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا له
لجنسها كما تقرر ولا شیء من الجنس واجزائه بداخل فی الفصل على ما تبين
ولذا انسا بين الجنس والفصل الى ما يضاف اليه يعنی النوع كان الجنس اعم
مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم
عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونهما
مشتركا بين ما اضيف هی اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل
مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس
الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا لانه ذاتی له مميز عن جميع
ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع
ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا واما الفصول
البعيدة فانما يكون اعم مطلقا عما هی فصول بعيدة ولا محذور فی ذلك

لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافی ذلك اقول ويمكن
الجواب بان المصاعرة فی الفصل المميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد
للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له
عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها
وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرح للاشارات
فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هی هی
نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها
على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد فی
التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباری لا وجود له
فی الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم
وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له
تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية فيما ذكر فيها شیء آخر وهو ممنوع
بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومثا ذكره لسائر التشخصات
انما هو فی مفهوم التشخص وهو عرضی بالنسبة اليها وما يقال من ان كل
موجود له ماهية كلية نوعية فی العقل وان امتنع تعددها فی
الخارج فان الواجب تعالى موجود خارجی وليس له ماهية نوعية بعرضها
تشخص بل التشخص عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثانی انه لو وجد
فی الخارج لتوقف عروض تخصص هذا التشخص من النوع دون الحصص
الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان
كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان تخصيصه لا يتوقف على تميز سابق
ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت
متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز
بالفصول ولا يتوقف اختصاص تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق
وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك
عقلی لا خارجی لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدمه معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا
بالذات لجواز ان يكون الشیء محتاجا اليه ولا يكون مقارنا له كذلك

بحث التشخص

فی الخارج

كل فصل بحصة يلازم انه لا ينفك
وجود المعروض متقدم على وجود
العارض بالضرورة فكذا فضم

واحتج المخالف القايل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الأول انه جزء
للشخص فظا ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما
فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه
موجودا بل الموجود عنده هو المعروض وحده وقد صرح صاحب المواقف
بان المراد بالشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده
وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد
كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر يسميه التشخص فذلك
الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة
ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات
متعددة ولا يتعين شيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج
ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجودا
هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما
فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود
واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما
يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء
العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك
الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده من
غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل ما به
التشخص الثاني ان النوع كالانسان مثلا ولا الكثرة وانما تتكثر بما يضاف
اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بحسب
اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه
اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا هوية له لا يصلح
سببا للتميز التي عما عداه بحسب الخارج والجواب عنها ان ما ينضاف الى
الطبيعة ويكثرها هي العوارض المخصصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق
لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية بحسب اتصافها بالامور العدمية

اى هو

الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود ... والجواب انا اريد بالتشخص معروض التشخص صح

ويكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى
عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما
للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيض وذلك التشخص اما عدمي او وجودي و
على التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي
واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم
ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج بحمل على ما ادعيناه من انه اعتباري
ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص
واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان
اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه
ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات
لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان
التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجرى مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية
والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد
الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون
تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذى
هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون
الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم
الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين والجواب بما سبق
من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص
الذى يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية
كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة
المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق
ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون
عدمه الذى هو ذلك التشخص ولا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا

والامتناع

بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان
هناك مظنة سوال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص آخر
لان الشيء ما لم يتشخص لم يتخصص شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى
يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج ولا بد
من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص محتاجا الى آخر ومن الامور الاعتبارية
لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر ان الموجود ذهنا او خارجا يستلزم
التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لشارك
غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد وان يمتاز عنه بتشخص آخر وينقل
الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد
مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد
استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب
بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص آخر زائد على ذاته حتى يلزم
التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي
واما مابه التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتخصصة
بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال بعض الحكماء الماهية قد يكون متخصصة
بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك
تعدد اصلا وقد لا يكون تشخصه بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وحينئذ قد يستند
تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف
المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر
وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان
نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص
لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه لكونه
مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو محال فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل
حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او
بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في
الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص

الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد
اخر ولزم التسلسل او لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فكيف يتعدد
افراد ما الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق و
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم
وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا اذ نقول نحن ننقل الكلام الى تشخص
المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور
حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى
متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له لا يخلو اما ان نقول
فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما
لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة واقول
ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات
المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث
مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ما ذكر بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد
والتشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة
فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة
لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول
المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة
في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة وهي ما الماهية
نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان نفوس الانسانية انما تعددت
وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم
الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص
بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية اي مرتبة
كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد
التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي
لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العامين ان يقع
عمومها بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة

فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى
امتناع فرض الاشتراك فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى
الكلي ويفيده الجزئية جزئيا لم لا محمد مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله
جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل تشخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية
هف قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا
بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان
التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها
الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص اخر فان التشخص
متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية
والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الى تشخص اخر هذا
ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز يغاير التشخص لان التشخص
للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز
ان يتشخص كل من الشيئين بذات الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي
لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في الطاير والولد
وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته فالكلي قد
يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التميز
والتشخص عموما من وجه فان التشخص متحقق بدون التميز في التشخص
الكلي الذي لا يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه
ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في
التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا
يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم
من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته
في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت
بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان
كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان
مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه
اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق

اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص صح

عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه
واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقها اي صدق
الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك
الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملة صدق عليه انه
واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة التشخصية نفس الوجود
الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما
لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين من كتم العدم اذ
بالتفريق انما بالكلية بط والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر و
قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين
الاخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان
الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم يكن في
كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل
لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه فقد جعلناه في الكيزان
بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم
لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظة في الكيزان والحكماء
لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون
التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون
هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما ماويا وقد اي وساوق
الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار
وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما
اي تعريف الوحدة والا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي
الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف
بالانقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف
عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان
والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان

يبطل الوحدة المخصوصة ويبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما صح

في الجرة صح

اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المحقق لكنها تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالاتها اي ترتسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا ايها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات اذ تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل باعتباره في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضتان لمعروضيهما هناك اي في العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الالة واذا اعتبر مع الة كان الامر بالعكس وان كان هذا الادراك للعقل بنفسه اقوى كما فيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا بنفس الامور الاعتبارية عن عوارض الوجود الذهنية على ما سبق ومما يعرضان للموجودات في الخارج والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيل للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا احذف منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل

فان النفس يدرك او لا بالاتها جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الالات صح

وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى الاتها صح

للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض صح

[illegible]

والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية في معروضيهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعروض لا التقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شي واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شي واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء لمركب لكن الوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب بانه النقض لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الواحد واللاواحد وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحال ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور والزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشي كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول التشخص غير متقابلة لسلبيها اذ لا يمكن ان يكون لشخص واحد موضوعا لهما بل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن بعد امتنع ثبوت احدهما له يجب تعيين الاخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا ولي في صحة هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد بالشخص كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل اخر برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لا يهما يا وثان الوجود فكل موجود واحد

وحصل شي اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة صح

بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هاهنا الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فمسلم لكنها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد الماء آخر من كتم العدم في الفرض يقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحال ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما لماء واحد وايجاد المياه كثيرة وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما لمياه وايجادا لماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة وكل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور بابرها وحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هي الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال قلنا هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيهما ومنعهم المصنف على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان

يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف مجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فان الموضوع الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء لا يوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف برسمي لها لا تحديد وتنصيص بكنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما كما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم انما يجب الخارج فلا تقابل بينهما اعتبارا بل عقليا وان ما يجب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهي كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهي كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات ثم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى

نفس موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء صح

ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي صح

انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمع الموضوع كالفرس واللافرس
وكالبصير والاعمى وكالاب والابن والاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات
فكيف اذا اختلف نفس الموضوعين او نقول ان المعنى بالامتناع الاجتماع للمتقابلين
ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على
ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفا لا الا ان لا يكونا
موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف
شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات
تقابل التضاد اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهومهما و
قطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر ومكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون
في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس
بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا بل
وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما انه ليس من المتقابلين الاخرين اعني تقابل
السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون
عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة للامتناع
تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء بعدمه وما يقال
من ان الضد لا يتقوم بالضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد المقوم
يجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد
لكل من السواد والبياض مع انها يتقوم بهما فتقرر وضمهما اي معروض الوحدة
والكثرة وقد يكون واحدا فلذا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة
لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة كثيرا معا كافراد الانسان مثلا
فانها كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم
يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية لها يعني ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي
يكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون خارجة عنها محمولة عليها كما في
وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان
التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول
عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة

ثم

لا يجامع الضد و صح

واحدا و صح

التدبير

الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف
النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلقه
وان عرضت جهة الوحدة بجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض
فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب
والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض
لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة
لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد
هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريقة اللف والنشر
من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة
الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها ويسمى الاول
واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما سمي بعضها بالموضوعية وبعضها
بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان
يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن
والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني
هذا توجيه الكلام مراعيا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع
والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد
او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك
العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان
والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج
الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية
المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان
يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني هو الابيض فان
الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز او ك

ولعمري لا ما تقول هذا القايل لم لم يقل المص كانت هناك سو داو بيض وكانت هناك
حمرا وصفر الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم توفق
من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاندا فى الكون هناك
حتى قال المص كان هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما يحمو
من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز
ليس حقيقى لان العارض يطلق فى الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشئ و
خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز فى
اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا
الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد
بالموضوع راجعا فى الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اى كانت جهة الوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لهما كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لهما كوحدة زيد وعمرو
من حيث انهما ناطق وقد تتغاير معروضا هما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان
لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثرة فهى واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم
هو معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام
الى الاجزاء اى ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة هى
تشخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم قيل الواحد بالشخص الذى لا يقبل القسمة الى
الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهى
الوحدة الشخصية فهو له موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اى موضوع
هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
لا يكون هو الوحدة لا الشخصية بحال واليه اشار بقوله واما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه
عدم الانقسام وقد تفرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضى ان يكون
الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقوله مطلق اى وحدة يعبر عنها بقوله
مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فقط شخصية
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ

لو كان لامر يحمو

ذاته لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة حمو

واراد بالموضوع الذات يعنى ان الذات الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام محمو

والصواب ان يقال والا فقط ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم
الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان
ذا وضع او مفارق شخصى ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم تقبل موضوع الوحدة
القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصى
ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب نفى الهيولى فلا يرد النقض بالجبل فى
احد ها حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان
انقسم اليهما وفى جعل الجسم المركب واحد من حيث الذات كثيرة من حيث الاجزاء
وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعنى ان الوحدة مقول بالتشكيك
على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من
الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب
مراتبه وفى الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى
من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام
وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقول بالتشكيك
لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف
باللام والمراد به الحمل الايجابى بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما
ان بعض الافراد اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من
بعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هوهو وهو ان يكون الشيئين وحدة
من وجه على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة فكذا جهة هوهو فجميع اقسام الوحدة متحقق فى
اقسام هوهو لكن ينبغى ان يعتبر فى هوهو الكثرة فانه لا يتصور بدونها
فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه
يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو واحد اقول ان الهوهو اذا ريد به المعنى
الذى ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه
من الوحدة فهى بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم آخر
اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار
انقسام هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصية هوهو يكون قليل الجدوى
وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية وانما مع انها لا يندرج

بهما الكبير والنقض حمو

سر فيها التقييد نظرا الى الكلام الى موضوعها الوحدة والكثرة سواء فيه الكثرة والجسم المركب وفى الواحد بالجنس حمو

قيل

في موضوع غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير باسما تغاير
المضاف اليه فان الوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي
الاطراف مطابقة والاتحاد هو اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران
شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في الانائين واحدا او
الاجتماعية كما اذا جمع امتزاج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد
كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان
سوادا وبياضا فصار سوادا جائز بل واقع واما الاتحاد الاثنين بان
يصير شي بعينه من غير ان يزول عنه شي او ينضم اليه شي شيئا اخر كان يكون
هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمروا وبالعكس فذلك
ممتنع لانهما بعد الاتحاد وان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان
كان احدهما موجودا فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن
شي منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف
المفروض واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا
وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود
الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما
موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صار واحدا لا يقال
يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك الكلام
تجدد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما
قد اتحدا اذا انا وجدا اقول الثاني انهما بوجه اخر انها قبل الاتحاد كان
كل واحد منهما متشخصا بتشخص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد
الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص ممتاز به عن
الاخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد
زال ما ذال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص فيكون هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود
انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين

لوجهين للاول

تشخص صح

الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما
عن الاخر فلا يكون هو نفسهما فالحمل هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف
من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما
بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشي على نفسه
والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة
لا تقبل ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع
لفظي بل هي مبداء للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم
بوحداته لا باعداد دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة
ست مرات لا بثلثة او واحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح
وان تقومت بالكل لزم استغناء الشي عما هو ذاتي له لان كل واحد منها
مغن عنه باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها
لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي يفي لحقيقة الستة هو الوحدات
فاذكر اعتراف بالغلط لا يقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها
بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات
راجح باعتبار انه لازم على كل حال وانه يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة
عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير
شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة فلا يكون شي من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف
اليه وحدة يحصل ثلثة وهو نوع لا يتناهى تزايد واحد واحد فان الاثنين
اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها
وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا نوع آخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة
يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع
لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق في انواع العدد لاختلافها باللوازم كا
لصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه
بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط بحكم براي بذلك النوع
من العدد العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما

وثلثة فان تقومها بها ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة صح

كان في تقومها في سبعة عادة من الحسن جاز ان يكون كل واحد منها معلوما لها صح

اليها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ولم يحصل انواع لا تتناهى تزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف صح

حسب اى بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد
يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليها واحد آخر يحكم العقل بالثلثه
عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ولمقابلها فانه يقال وحدة
واحدة وعشرة واحدة فان كل ماله وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما
ولو باعتبار لما سبق من ان الوحدة يساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت فى امثالها من الامور الاعتبارية
وقد تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو فى مطلق
الوحدة فيتخصص اى يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري اى بما اضيف هى
اليه فان وحدة زيد تتميز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو
وتتميز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروضهما مضافا مشهوريا
الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون
معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها
لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا
وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكر فى شرح هذا المحل
من المتن ما يقضى منه العجب وكذا التقابل يعنى ان الكثرة ايضا يعرض لها
شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبار
والى مقابلها بثالث اى الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس
الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار
حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهى انها مقابلة
للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة
واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا
اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة و
كذا المقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة
لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اى لمقابل الوحدة
ما يستحيل عروضه لها اى للوحدة واراد بها هنا معروضها من التقابل
المتنوع الى الانواع الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع
الى القول والعقد والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية

ما وتقابل الضدين وهما وجوديان وتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهورية وتقابل
التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا مشتركين فى تمام الماهية فهما متماثلان والا
فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان
يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان
وان امتنع اجتماعهما لامتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما و
دخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد
وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى واما
التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد الا انه قد يقال
ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته
دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول
ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه
فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن
شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من
ذلك بان لا تقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر له بحسب نوعه كالعمى للاكمه
او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية فهو العدم والملكة
الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا
معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس
الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان المشهوريان وقد يشترط فى الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متعاقبان فى الغاية دون
الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد ويسميان بالمتعاندين والضدان هنا
المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقى من التضاد اخص من المشهورى
منه والحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورى منه على عكس تقابل التضاد وهذا
معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهورية والمشهور فى تقسيم المتقابلين انهما
اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان
اولا فالمتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى
محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب ولا يجوز
عليه اولا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل

وبقيد هو

قوله لم
يجز كون احدهما عدميا
[illegible]

فلا يجوز ان [illegible]
[illegible]

ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا تقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل
موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فهو ان انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد بالأعمى
سلب انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار
لحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
اول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير
عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة وارتفاع ملكيتهما انما
فيلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان
احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول
عما من شانه ان يكون مع عدم قابلية البصر فان ملكيتهما اعني قابلية البصر والحول منتفيان
عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه
ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلث لا يصح قوله لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد بالاعمى سلب
انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب
انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما
بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللااعمى اعم من كل
واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل للمفهوم العمى في نفسه
سواء كان انتفاء مفهوم العمى لسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل
يحكم العقل بالتقابل بينهما وبما هو مبان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه
والاحكام الخاصة بالخاص لا تلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد به سلب
القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللااعمى بمعنى سلب القابلية
مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه اثبات تقابل
بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فمسلم
لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون
بصيرا او ثانيا بان عدم اللازم مقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة
ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب
بان المتقابلين يستندان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم

احول بصر

مخالف

مختلفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم بمحل وانتفاء اللازم
عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من
التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب و
الايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود
الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وما يعني
المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل و
ارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها
واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض
هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع
بحسب الصدق قد يتحقق بينهما فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف
مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل
ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا
بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال
الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل
من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان فيها
مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى
كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر نسبة القضية موردا
ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها
والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية ثم ذكر الشيخ في الشفاء
ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فهما كالفرسية واللافرسية
واللاتركيب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلق هذين المعنيين على موضوع
واحد في زمان واحد ثم وقال الشيخ ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان الا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما
ذكرناه تحقيقا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معرضا على شيء
فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية

موضوع لها

باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان صح

فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييديه فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة
ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس
ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس جنس هو مفهوم
كلي لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب
او لا ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكنك ادراك وقوع او لا وقوع
يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس
الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان على ذات
واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل
او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت
ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على هذا الوجه الاخير فبينهما
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب
في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور
وروده الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعني
ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا
حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل
من العبارتين قولا فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور
فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل السلب والايجاب وظاهر
انه ليس من الاقسام الباقية فوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن
الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد هنا ينحل ذلك الاشكال بالكلية فان
قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء
من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوان للانسان
وفي الثاني بلا وجود الحيوان للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت
يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للاخر على
ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان
السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب
الكلي مع الايجاب الكلي متقابلين ليس احدهما عدما للاخر فيمكن تعقل احدهما

مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اولا
فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو نوع
من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ
على ما نقلنا انما من قوله فتم هذه المقابلة تضاد اذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان
صدقا البتة لكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في الاعيان الامور ومقصود الشيخ ان التقابل
الكليين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد
بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس
للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف
يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم
التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض له اخص من التقابل
اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه
معروض لمفهوم جنس الجنس اخص منه بالحقيقة لكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ
المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض الخص كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم
التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث هو تحت آخر وعدم الاندراج
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس ولا
يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم
من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت
الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه
على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده
فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان لا ذاتيا له كما في مبحثنا فلا اذ من المستحيل ان
لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا
لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الاعلى عارض
تلك الاقسام لا في انفسها فلا يبطل بذلك ما مقصودنا هذا قيل وانت خبير بان
مقصود السائل ان التضايف لكن ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل
فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالمعدودة عليها انهما

ولا اثر فی ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غایة ما فی الباب ان یكون صدقهما
على الاقسام صدقا عرضیا و قد یقال فی شرح هذا المقام ای اراد بالجنس الاقسام الاربعة
ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه ای التضایف و ذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل
قد یعرض له مفهوم التضایف فمفهوم التقابل من حیث هو هو اعم من مفهوم التضایف
وجنس له ومن حیث انه معروض لحصة من التضایف اخص منه لكن لا یخلو عن قلق ومقولیته
علیها بالتشكیك ای مقولیة التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكیك بناء على ما اشتهر من ان
التشكیك لا یكون ذاتیا لما تحقق فاما ان یقال ان ذلك لم یثبت خصوصا فی الماهیات
الاعتباریة او یقال اطلق الجنس على الاعم الخارجی واستدل على ان التقابل لیس جنسا
للاقسام بان تعقلها بالكنه لا یتوقف على تعقله و هذا ظ فی التضایف كان التوقف
فی التضاد و الباقیین فمردود كلام الامام انا قد نعقل ماهیة المتضایفین وان لم نجزم
بالامتناع اجتماعهما و ذلك یعرفنا عدم تقوم المتضایفین بالتقابل وظ ان هذا انما
یدل على ان التقابل لیس ذاتیا لذوات المتقابلات كالسواد والبیاض مثلا
ولا كلام فیه انما الكلام فی انه هل هو ذاتی للاقسام التی هی عوارض تلك الذوات
واشدها فیه السلب یعنی ان التقابل السلب والایجاب اشد فی مفهوم التقابل
مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافی الشیء
اما رفعه او ما یستلزم رفعه لان ما عداهما یجوز اجتماعه مع ذلك الشیء قطعا ولا
شك ان منافاة رفع الشیء معه انما هی لذاتیهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع
النظر عما عداهما تفصیلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم الرفع
الشیء انما یتافیه على التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه
مفهوما آخر مغایرا لرفع المفهوم الاول فما لم یشعر باستلزامه لرفعه لم یحكم بامتناع
الاجتماع بینهما لكن قد یكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فبمجرده
ملاحظته یشعر بالاستلزام اجمالا ولا یشعر بهذا الشعور الاجمالی فیغلط ویظن ان
الحكم بالمنافاة لذاتی المفهومین ولذلك قیل هیهنا اذا اعتقدنا ان هذا شر و
قطعنا النظر عن جمیع المعانی الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه
خیر ویظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتیة انما هی بین الایجاب والسلب وان المنافاة
فیما عداها تابعة لمنافاتهما فیكون التقابل بینهما اشد واقوى الثانی ان سلب
الخیر لا یا فی اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة لا یا فیه ایضا سلب الشر اذ قد

لاتصدقان

تصدقان على ذات واحدة بل لا ینافیه الا ایجاب الخیر فاذا انحصر منافی سلب الخیر فی ایجابه
وكانت المنافاة متحققة من الجانبین انحصر ایضا منافی ایجاب الخیر فی سلبه ولما انحصر منافی
ایجابه فی سلبه كان التقابل بین السلب والایجاب اقوى من التقابل بین الضدین و
اعترض علیه بانه لا یلزم من صدق قولنا لا ینافی سلب الخیر الا ایجابه ان یصدق
قولنا لا ینافی ایجاب الخیر الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبین لا یقتضی الا
ان ایجاب الخیر ینافیه سلبه واما انحصار منافیه فی السلب فكلا او لا یرى ان ایجاب
الشر ینافیه ایجاب الخیر وان سلم انحصار منافی ایجاب الخیر فی سلبه لزم لذلك ان
تقابل السلب والایجاب اقوى اذ التقدیر انه لیس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد
من شیء هو اقوى منه الثالث ان الخیر مثلا عقدین عقد انه خیر وعقد انه لیس بشر
والاول ذاتی للخیر والثانی عرضی له لانه خارج عن حقیقة الخیر وعقد انه لیس بخیر رافع
لعقد انه خیر وعقد انه شر رافع لعقد انه لیس بشر والرافع للامر الذاتی اقوى معاندة
من الرافع للامر العرضی و ردّ ذلك بان العرضی اذا كان لازما كان رافعه رافعا
للملزوم ایضا وان لم یكن لازما لم یكن رافعه منافیا للمعروض لا یقال ان الرافع بلا
وسط یكون اقوى من الرافع بوسط لافتقاره فی التاثیر الى غیره لانا نقول
ان دفع القوی قد یكون بواسطة تحیا اقوى من تحیز انسان الضعیف المباشرة فلم لا یكون
الحال هناك كذلك و فی بعض النسخ واشدها فیه الثالث بدل قوله واشدها فیه
السلب ووجه بان التضاد مشروط بغایة الخلاف وهی غایة فی امتناع الاجتماع ورد
بانه لا یقتضی ان غایة خلاف فوق التنافی الذاتی بان یكون احدهما رفع سلب
الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو فی التضاد الحقیقی والثالث انما هو التضاد المشهوری
على ما سبق و قیل لان الاجتماع الضدین یشتمل على اجتماع السلب و الایجاب مع زیادة
فان اراد بالزیادة غایة الخلاف فامره ما مر وان اراد امرا من ذلك فالعدم و
الملكة والتضایف ایضا كذلك وقیل معنى كلامه ان اشد الانواع فی التشكیك هو
التضاد لان قبول القوة والضعف فی افراده من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبیاض وغیر ذلك فی غایة الظهور بخلاف البواقی ویقال للاول
التناقض یعنی تقابل الایجاب والسلب مطلقا سواء كان بین المفردات او بین
القضایا یسمى بالتناقض ومادة فی كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضیتین
بحیث یقتضی لذاته صدق احدیهما وكذب الاخرى فاعترض علیه بعض المحققین

مفهوم التقابل و الغیر فی قوله ومندرج تحته راجع الى التضایف یعنی ان مفهوم التقابل جنس صح

رفعه معه انما هی لاستلزامه على رفعه اذ لولا استلزامه علیه لم ینافیه قطعا فالمستلزم صح

لایكون صح

فالاشدیة بمعنى الاقوائیة

بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصوا الحكم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وبحثوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكون متناقضين لانهما المفهومان المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك ثم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا انهم ~~فسر المتناقضان بالمفهومين لذاتيهما وادعي التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا~~ وكما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في غاية البعد عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يعمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض ولانه لا حاجة في تمييز معنى بلفظ الى تغيير ذلك اللفظ بلفظ آخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمانية يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا من غير اشتراط في ذلك لشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل

يقع صح

الى الكل

ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلاف شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بحمار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود وبعضه ليس باسود كلا او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل يصدقان او يكذبان معا وهذه الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرائط تسع في بعض النسخ فشرط تاسع اي فشرط فيها تاسع وهو الاختلاف في الكم اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة اي اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احدهما صادقا والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق شرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف في الجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما ليس بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة العامة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان وكذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا او بالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا او بالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما وعلى هذا القياس اعلم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفيها فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي عينها ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها

شرط صح

بالامكان كانت الاولى اذ من الانسان بالامكان بكاتب ونكذب بعض الانسان صح

بمعنى ان الممكنة الضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة صح

ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا صح

قصدا الى سلب معنا، فاى حاجة فى ذلك التفصيل الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى
التفصيل الذى يورده المنطقيون فى النقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب
ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان فى احديهما سلبا وفى الاخرى
ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن فى القضيتين انهما متناقضان ويغلط
مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل
لذلك المجمل اعنى اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالايجاب والسلب لئلا يغفل
عن وجه من الوجوه التى يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا يظهر ان
رد الوحدات الثمان الى الثلث اعنى وحدة الموضوع والمحمول والزمان او
الى اثنين اعنى الوحدتين الاوليين او الى وحدة واحدة اعنى النسبة كما فعل بعضهم
رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف فى
الحصر فلما علمت ان نقيض الايجاب الكلى سلب جزئى ونقيض الايجاب الجزئى سلب
كلى وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان ولا شىء من الانسان
بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالايجاب والسلب والحاصل ان الا
شتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء فى اخذ
النقيضين واما التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين النقيض فغرضهم من ذلك
تحصيل مخصوصات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى
يكون عندهم فى المناقضات قضايا محصلة مضبوطة يسهل استعمالها فى العكوس
والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله فى الموجهات شرط عام يورد عليه ان
المطلقات الشخصية او المحصورات يناقض بعضها بعضا ويكفى تحقق التناقض بينهما
اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واذا الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا
مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبارها الجهة
والاختلاف فيها فكانه قال التناقض اعتبار الشرايط الثمان يتحقق فيها مع قطع النظر
عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط فى التناقض الشخصيات
يكون ضابطه فى المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم فى الاقيسة شرايط الانتاج
بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات فى المختلطات
واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا فى القضايا سميت القضية معدولة وله زعم

تعريف بعض صح

منع قولنا صح

نقيض صح

كانت محصورة الشرائط التسع لم يوهمه ظاهر الكلام اول ما خص من المطلقات بل اراد انه صح

بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة بان يركب كلمة السلب مع لفظ
محصل فعلى هذا اعتبر فى القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة
اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان
محمولها عدميا مفهومه اى عدم شىء فى نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى
وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشىء الذى اضيف اليه العدم بوجه من
الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك فى موضعه وهى تقابل الوجودية صدقا
لا كذبا اى الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط فيمتنع ان يصدق
الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد فى وقت واحد من جهة واحدة و
يجوز كذبهما معا اذ الموجبات انما تصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما
لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا صدقت مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد
ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض
او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو
مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر متوسط بينهما كالشفاف الخالى عن السواد
والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن
عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودى كالمز
المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب
الطرفين كما يقال لا عادل ولا جاير لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل و
الجور واما قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك
اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد الضدان لان الاضداد
وان كثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفى عن الاجناس و
مشروط فى الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين
انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت
جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما
القريب ولا مستند لهم فى ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر
فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة

سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول صح

او نحو

ليسا ضدين بل هما عدم ملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضايل او رذايل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وحمل الجنس والفصل واحد جواب دخل مقدر تقديره ان يقال كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان حمل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو بحسب العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كما في الجنس والفصل فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء مفهومه كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولئن سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان ولكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى وجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض هيهنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان المبحث الاضافة محل مفصلا في مباحث الاعراض الفصل الثالث في مباحث العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون

لا يقع التضاد لا ان واحد فيها فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا تحت احدها تحت جنس صح

اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية صح

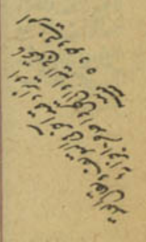
التي

الشيء به بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل اقول فيه نظر لانه لما تحقق هيهنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم يتحقق هيهنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف حاصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين لهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل المؤثر واما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وتدبير فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلهما اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة علل تامة وانما فسر بالجميع عاما للاشياء لان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم

كما في الهيولى والصورة ٤

امور السبعة صح

لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيا ممكنا ثم
نطلب له علة ولاشك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى
هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء
من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزا من العلة التامة
مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور اصلا وايضا لو كان الامكان
من شرايط التاثير فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير
بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علة
التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة
عليهما غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها
علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما
يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة
للشيء معدوما ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو ظاهر البطلان
لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم
المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز
ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر
في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر بشرط
في تاثيره باقتران امر عدمي معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود ولا
ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود
وان كان مقرونا بشرط عدمي وقد يجاب بان عدم المانع كاشف
عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع من الدخول فانه كاشف
عن وجود فضاء قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف
فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرايط الوجودية
لما لا تعلم الا بلازم عدمي فيعبر بذلك فيسبق الى بعض الاوهام ان ذلك
الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع
لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل او
المانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعداد لابد



والنظر والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا و ... بحسب عدمه فقط كالمانع

مع عدم

من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر
العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ وبالآلة كالقدوم
للنجار والمعاون كالمعين للنشار وبالوقت كالصيف للذي يصبغ الادم والداعي
الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق
وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه
محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء
واجيب بانها الحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم
من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا
ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا
يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله
ولا يعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا
يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا
الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا
بواسطة احتياجه اليهما فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم
هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء آخر وهو انه كان يجب ان يجعل
العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في الوجود المعلول
وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم
من حصر القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا وقد ان تقول في تفصيل اقسام
العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما منه الوجود
واما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه
وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما
ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا
حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر
لفظ العلة مطلقا يراد به العلة الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء
اخرى كما يقال للغاية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التاثير وعنده يجتمع جهات

مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الفاعل ... الى ... يكون مؤثرا في وجوده

لعله ... ماده ...

التاثير يجب وجود المعلول يعنى عند وجود الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه
تاثيره وهى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده
معه فى زمان وعدمه معه فى زمان آخر فوجوده فى ذلك الزمان ان كان
لامر لم يوجد فى الزمان الاخر لم يكن مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين
الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
وانه جايز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته
او تعلقها لكونها من شرايط التاثير موجودة فى الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح
مخصص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود فى احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح
وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اى لا يجب ان يكون
وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم
الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز
ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند
وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة المستجمعة اعم من ان يكون
وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل
بجميع ما يتوقف تاثيره عليه فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده
بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثانى فلا شك ان هذا الزمان
منقسم ويمكن وجود المعلول فى بعض اجزائه الا سبيل الى استناده بعد تمام العلة
الى وجود بعد هذا الزمان مع امكان قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا
لوجود فاعله ممكن ووجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده
مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نقول ان
وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان ممتنع بل
يجب مقارنتهما وعكس هذا يعنى ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تاخره
غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه
بالزمان قلت من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم فى الحادث شرط حادث
يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادات عندنا والحركات والاوضاع عند
الفلاسفة فيكون القديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل

ما فرضناه مستجمعا صح

المستجمع بجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا
يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه
فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة بجميع
ما يتوقف عليه التاثير بعدية بالزمان ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد
الفاعل يعنى اذا انعدم الفاعل يجب انعدام الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا
الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والشرط وعدم
المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز فى المعد اما المادة والصورة فلا شبهة
فى ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط
وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق فى جميع الازمنة
فوجب ان يتحقق معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر فى جميع الازمنة ايضا فيكون
المعلول فى جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من
وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شىء منها فى وقت فقد زال ما يحتاج
اليه وجود المعلول فى ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا لامتناع تحقق المحتاج بدون
المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من
حيث عدمه الطارى على وجوده فبعدمه الطارى يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال
المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب
انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف تدل على عدم الوجوب قلت لعله
اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختاره
ذكر الجواز رعاية لمقابلته للاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان
لو قال لجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز فى المعد وان وجب
فى المعد يعنى وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو
قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان
يقول وان وجب فى المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم
ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول
بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا
او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم الاستعدادات وشىء من مراتبها

والصورة صح

الاستعدادات وجود المعلول لتفاوت مراتب صح

لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل وكذا الملزوم
ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته
الى علة مالا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان
ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما ثم
انعدمت وجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى وجد المعلول فيه فلا يلزم
انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين
مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان
يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتان الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو
وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان لو يوجد احدى تينك
العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى
علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل
الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ
يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين
يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير فلا تعدد
الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه فلكل اذا توقف تاثيره على احدهما لا
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على
احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثيره المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا
آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع شرطا للتاثير فانه اذا كان
المانع مركبا من امرين مثلا اكتفي بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم
المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال
ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر

ثاني

تاثيرا آخر انتهى كلامه اقول وفيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام
العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود
المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا
ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار
ان العلة الثانية لا يفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل
الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها
يفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية
قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية
الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة
الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان
الثاني بل استمرار وجوده لا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية يفيد لا نفس
الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما
وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني
وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون المعلول واحد
علتان يفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامه يوجد علة اخرى يفيد
بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله فيلزم ان لا يكون العلة الاخرى
مستقلة قلنا لا نم ان يكون مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول
بعد انعدام العلة باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على
امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله
ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى يثبت ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض
واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا
تاثيرا آخر لو تم لدل على استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما

بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلا لانا نقول العلة الثانية يفيد
حم

مطلقا ومستقلة لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان
حم

يجب لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول
اما ان يتوقف على احدهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا
تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول
الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم
يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء
يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو
علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو
اما فاعل لوجوده او شرطها له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذلك النار علة
فاعلية او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ما
ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة
مخصوصة وحركة مخصوصة علة فاعلية او شرطية بل العلة التامة بحركة
المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع
امور يعد ذهناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض
عليه تلك الصورة من المبداء الفياض فتصير به انسانا وبقاؤه انسانا الى
علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها
تهيأ للماء تعدماد له لقبول السخونة فيفيض السخونة عليهما من المبداء
ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له
صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه
اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك
في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما
النزاع بينهم في ان المبداء موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار
اذا تعدد ارادته وتعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان
خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها
فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه
ما كان داخلا فيه ومتنازعا فيه احتج الحكماء بوجوه فلنص له
الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته هذا
غير مصدريته ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي

كان

الخارجية صح

مصدريته صح

شيء لكان صح

كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم
تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان
الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد
الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد
الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى المصدرية حتى يتسلسل
واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم منه ما
نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي مصدريته لذلك الشيء امر مغاير له
لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه
معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل
نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عنه
الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان
المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها لما
عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه
البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها
وبسبب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها و
في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة
على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور
اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة
عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال
بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اراد به امر
مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لكن لا يكون له
ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق
التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا
كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف

ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون
كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه
فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا عنه معلولا له ويتم الكلام ح واعترض عليه
بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور
متعددة متشاركة في جهة غير متشاركة فيما لا يكون تلك الخصوصية لها
مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة
قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان
اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة
فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون الفاعل واحدا مع امر عدمي له خصوصية
مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون له
الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر
ما له دخل في المصدرية سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المطلب متوقف على وجود الخصوصية
بل يكفيه تعددهما على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي لانم انه لا يمكن
سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه
باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة ومما يقال من ان سلب شيء
عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه متقدم
ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو
واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مندفع بان الواحد الحقيقي كالواجب
متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي
متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه
والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس
الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر
مستلزما لتعدد المؤثر فلا يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول فانا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة
قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد

واحدة

ولو بالاعتبار ولا يتقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي

العلة وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط
والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد
فانا رأينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كما كان
مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا اثارا
متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا
هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب كان
مصدرا لا آ لما ليس آ لا ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض
صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه
ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يعمل في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم نعرض الكثرة باعتبار الاضافات
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا
الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو
الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين
فرضا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط
وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول
الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا و
وجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر
اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصح علة للاعيان
الخارجية قلنا كان جواب هذا ظاهرا وهو انها ليست عللا مستقلة بل شروط
او حيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه
الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تع
يصلح ان يكون مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل معلوله الاول واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه
ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت
الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها
لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور

مثلا

في المباحث المشرقية

بعض

واقول ان سلب شيء من شيء يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين
الشيئين فلا يتصور تحققها والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات
المقتضية لامكان صدور الكثرة من الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ
اول ولنكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم
من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء
وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا
ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز
يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج و د معا
ثالث وبتوسط ج ب رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج و د سادس
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن
ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
شيء ثم اعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما
في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة لا عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى
هذا الوجه يكون الجهات الكثيرة الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في
الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد
على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه
وفي الواحد النوعي لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل
كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان
معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر فان توقف على احد
فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء
منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين عليه بمعنى
ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا
مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه

تحققها الا بعد صح

اي لا نهاية له فهكذا الكل ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة صح

بعينه

بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة
امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا
يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة
المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاحتياج
الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة
المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف
بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما يجب يكون التعين من جانب العلة التي اما
تا بعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز
ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما
بعينه ليلزم الح بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو
شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة
ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة
جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء
منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما
اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما
الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني
شقا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احد العلتين لا بعينهما فلا يلزم شيء
من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان
المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج
المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه
الى كل واحدة منهما اعني بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل
توارداعلى سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ
المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية
لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء لها عنها ايضا واحتياجه اليها ان لا يوجد
بدونها فلا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها

لانها انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها صح

فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان افراد الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التى هى واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من لواحق المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل اقول لا شك فى انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التس واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وهما متقابلا التضايف وقد يجتمعان فى الشىء الواحد بالنسبة الى امرين يعنى قد يكون شىء علة لامر ومعلولا لامر آخر كعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اى العلة والمعلول فيهما اى فى العلية والمعلولية اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها بواسطة او بغيره ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذا المعنيان مثلا زمان وهذا هو الذى يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التس فكانه يدعى بداهته كما ذهب اليه الامام الرازى واستدل على بطلانه بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشىء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشىء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشىء لعلته وهذا عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع فى المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية وان سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى

والامكان مع

واقول

واقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان يثبت منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذا الكلام فى ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشىء لان الدور هو ان يكون الشىء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشىء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح فى ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صعر لذلك الشىء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فى ما نحن بصدده فان منشا احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشاء الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضى الارموى بانه ان اراد بالافتقار فى الدليل المرضى عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اى تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء فى التاخر ما جاء من الشبهة فى التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تحريره وتقريره فالشبهة مشترك بين الدليلين المردود والمرضى اقول والجواب عن تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فالحاصل الاستدلال انه لو كان الشىء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشىء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشىء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك

بطض ورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة
القريبة وثانيهما للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم
تخلف الشيء عن العلة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيان ماهية
كل واحد منهما علة لوجود الاخر وجود الاخر علة لوجود الاول قلنا
اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة فلو وجدت بدونهما
لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون ماهية
الشيء علة لماهية هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة
ان العلة الموجدة لابد وان يكون موجوده قبل وجود معلولها ليس مما نحن
فيه اعني الدور والمفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا يراد في
معرض ما في سلسلة واحده الى غير النهاية لان كل واحدة منهما اى من
تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب
ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب اولا فيوجد وذلك لوجوب
تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع
ايضا اى ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو الجم
الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
هي طرف السلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية
يقول كل منهما يجب بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا
بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق من جملة قد فصل منها احاد
احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه
التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة
معينة والاخرى عن المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد
متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى
التي لم يفصل منها تلك الاحاد اى نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء
الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان
وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء

او ماهية احدهما علة لوجود الاخر صح

لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة صح

وانت خبير بان

وهو مح وان لم يقع فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه
انه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها
الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه
متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا
لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
وايضا الح انما لزم من المجموع اى من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل
عدد متناهي منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى
على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء
من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن
في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس
الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية
فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان
او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان التناهي فقط يلزمهما الانقطاع
وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون شيء من اجزائه او
اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن
النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من
المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقين اعني الامور المتعاقبة
الوجود كالحركات الفلكية والتي يوجد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق
فيهما وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم والحكماء يشترطون
في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينهما فهم يقولون
بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجوده في الخارج معا لم يتم لان
وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا
لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور

بازاء الثاني صح

وقوع احاد احد الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة
منفصلة معا اما فى الخارج او فى الذهن وكذا لايتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة
معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول وكون
الثانى بازاء الثانى والثالث بالثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة
من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد
من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لايقدر على استحضار
ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور هناك
ونظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما ملوناه
لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك
فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا
فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد
الحصى كذلك بل لا بد لك فى التطبيق من اعتبارها مفصلها اولا ووقوع
كل واحد من احاد تلك الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة
اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين
احادهما ترتب والعقل بفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج
فى ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما بل يكفى فى فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتهما
اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا
مطلقا سواء كانت بينهما ترتب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين
على بحث يتعدد كل واحد منها باعتبار ربما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد
احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق هذا برهان اخر على استحالة التسلسل
تقريره انا نترك المعلول المحض من السلسلة اذا كان التسلسل فى جانب العلل
او العلة المحضة اذا كان التسلسل من جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد
التى فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثانى متعددا باعتباره
وصفى العلية والمعلولية لان الشىء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول
فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
و يلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول لانطباق
على معلولها وذلك لخروج المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه ايضا

تطبيق صح

ولا يكون على التسلسل صح

منفصلا صح

وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثانى ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول صح

يتغاير

يتغاير ان بحسب وصفى العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق
بينهما فكل علة ومعلول منطبقين لابد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت
افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك
علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شىء من افراد المعلولات
والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة
عليه بل واقعة فى مرتبته وقد عرفت بطلانه فزيد سلسلة العلل على سلسلة
المعلولات بواحدة فيلزم انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير
الثانى لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنهما وعن ذلك المعلول
ايضا فكل معلول وعلة منطبقتين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على
قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة فتنقطع
السلسلتان معا ولان المرتب فى المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشىء موثرا
فى نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب
وكيف تجب الجملة بجزء هو يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة هذا برهان
آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل
فيها غيرها ولا يخرج عنها شىء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الموجود
فلانحصار اجزائه فى الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم
شىء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان
الجميع موجودا ممكنا فموجده باستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منه وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله
بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل
جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول المركب
عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وانه موجد الجميع بالاستقلال هذا ويجوز
ان يكون جزء لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل
بدونه ما خارج عنه وقد مر ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج
جزءا من الاجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة كلها
فى السلسلة ولا توارد علتان على معلول واحد شخصى وهو خلاف المفروض

لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد تلك السلسلة مستندا الى آخر منها الى غير
النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا
لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرناه من التقرير
اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم
استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه
الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل
فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا
ع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة
الفاعلية فلا نم استحالة كونها علة بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم
كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا
بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس
هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل
جزء محتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياجها الى ما هو علة لها
بوجدها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها
يعاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انا لانم ان يراد انها بنفسها علة مستقلة
لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء لانفسها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب
قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه متباينا كالخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند
حدوث الجزء الاول يحدث ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل
جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف
المعلول اعني الجزء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد
انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا
لها او بجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب
مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها
يقابله بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهو ايضا فاسد
من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها لامكان

ان صح

بنفسها

اجزائها

اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه بحيث لا يحتاج الا المعلول
المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث حيث يعتبر
من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما
بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة لا عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه
جزء من السلسلة حتى يكون علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا الى كل
مجموع لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة
لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة الا انه يعلم انه من تلك السلسلة ايضا الى آخر
العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بما هو من تلك العلل ولانه
ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في
الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما حققت
وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول
الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها
لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء نفرض فعلته اولى منه بان يكون علة
للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء ولان كل جزء الذي هو انا لانم افتقار الجملة
المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو لم ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لانه
من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج
هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لانم افتقار الجملة المفروضة الى علة
غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد
منها بعلته وقولكم لانها ممكن مجرد عبارة بل الممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم
الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع
تلك العلل الموجودة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى
علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا الممكنات قد احتاج كل منها
الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل كل منها كلام خال عن التحصيل
هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه
الشيء فقد عرفت فساده وان اراد به المؤثر بالاستقلال فالحق ان يكون مقدما على الكل
ولان المؤثر في المجموع الى آخره وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم

زيادة

الشيء لنفسه او لعلله وذلك المجموع
الاجزاء التي كل منها معروض
للعلية والمعلولية صح

تحقق السلسلة صح

قبل لا صح

فيحتاج باحتياجه صح

عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا
ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر
قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين
في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة من السلسلة فهي معلول على ما هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات
الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه
السلسلة الغير المتناهية سواه فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وبوجه آخر انه لو وجد
سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة
الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر منها وهو ظاهر
الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها
انه يوجد كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون
اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف و
الاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان
يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة
هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي
الترديد بداهة اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية
لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة
الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف
تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع احاد المتالفة من تلك العدة من الالوف
والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير
الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف لاجل اضعاف عدة الالوف
بتسعمائة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي
السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر وقد يمنع المنفصل القائل بان
هذا مساو لذلك او اقل او اكثر فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانا متناهيين او
غير متناهيين فهما اما متساويان او متفاوتان ويتكافأ النسبتان اي
العلية والمعلولية وليس المراد بهما العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمعلولية

يقع في جانب المتناهي يكون متناهيا ضرورة انحصاره بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وصح

على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية
في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وهكذا بالعكس اي
اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي
وهذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحقق
المعلولية في معروض عدمي وبالعكس اي اذا تحققت المعلولية في معروض
عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافيهما في العدم وذلك
لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة
الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت
ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان
المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية
لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود
وان عدم الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة
فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي
هو وجودي هف اول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي
هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة
للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا و
ملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود
فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول
وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون
لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا
ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله
ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد
والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لوازمهما فان
الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون
مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى

العدمي

بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك
بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة
الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين
وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافى لازميهما اعنى الوجوب اللازم
للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشىء يجب عند وجوده
وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن
حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرايط التاثير
وارتفع الموانع وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه
فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل
وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب
معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل
يمكن ان يكون مستقلا فى بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون
القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل فى شىء من الصور
فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا فى شىء من
جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو مح اقول
مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا
المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان
الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هى الفاعلية
والقابلية ولا محذور فى ذلك ويجب التخالف بين العلة والمعلول ان
كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعنى ان المعلول ان كان
محتاجا الى العلة فى ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية
العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه مح وان
كان محتاجا الى العلة فى تشخصه لا فى نوعه وماهيته جاز ان يتفقا فى الماهية
وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب يعنى اذا كان
شىء علة فاعلية لاخر وكان هناك شىء ثالث مصاحب لذلك الفاعل
فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز

موانعه صح

شيئين

ذلك

ذلك لامتناع ان يكون لشىء واحد فاعلان فى مرتبة واحدة وكذا الحال
فى مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز
ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات
علة ذاتية لتشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص يعنى لو كان التشخص من العنصريات
بحسب ذاته وماهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة لآخر
منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لاتناهى اشخاص العناصر مترتبة موجودة
معا اقول فيه نظر لانا لا نم انه يلزم منه ان يكون كل تشخص علة لآخر
وانما اللازم ان يكون كل تشخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية
العنصرية علة لذلك التشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عن غيره دليل
آخر على ان العناصر ليست علة ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس
بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها فى ذلك سواء
فيستغنى ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة لغير ذلك المفروض علة هف
وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة لمهيته وحقيقته
الا يكون العلة هى الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل فى تلك
العلية فلا معنى لاحتياج واستغنائه على تشخص آخر منها لان كل تشخص
من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على تشخص آخر ومتاخرا عنه فهو هو
والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه
نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافى التقدم الذاتى بحسب
نفس الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع ولتكافوهما
دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر يكافى تشخصا آخر فى ان احدهما
ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما
علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليل الاول والثانى انهما مبنيان على ان
اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما
مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان كل تشخص من العناصر يجوز ان يبقى
بعد عدم تشخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد عدم علته وفيه نظر
لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء فى الماهية على تقدير التسليم لا يفيد
ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل ما انقسم الى نص وجزئى

المعلول مع استغنائه عن خصوصية فرد فرد و لعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر لا يتقدم بالذات صح

ليحصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشار
الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة جزئية
ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور
المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور ويتشعب الى
شوق نحو طلبه انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفعه وغلبه وانما ينبعث عن
ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في
الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول
بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول
ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد
طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه المحركة
القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر
في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه
يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده الجزئي لزم الدور لانا قبل حدوث
السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على
هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا وانما نتصور
هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده
فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك
الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج
وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على
ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج سببا لحصوله في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة الى
مكان يتبع الارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات
وارادة جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة

يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها فانه شبيه من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على
حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها وتتعلق ارادته بالحركة
اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان
صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان
ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله الحد الآخر بعده انقطع
حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة
يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا
من حدوده وينبعث من تخيله الى ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة لو قع بينه
وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فلو انقطع عند وصوله
الى حد معين من حدودها تخيل لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك
الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث
منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارا
دات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تجنبها ولا ينفي
كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع
جزئيتها وكليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة
جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول
فنقل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو ممنوع وان كان السابق علة للاحق كان
انقطاعا لا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون
علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق
من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات
في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق
فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا
يجامع المعلول على ما هو تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير
من الحركات الاختيارية على مسافة كحركته مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه
الى تلك النهاية مع ذلك هو ذاهل عن الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها

بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة صح

[illegible]

او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض دايم فالذي يتوقف عليه الحركة اما
ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض
والاول يقتضي قصودا غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منصفة
الى غير النهاية فكل نصف من تلك الانصاف الغير المتناهية شانه ذلك
لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها
لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا
مرجح وايضا لا يكاد التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل
اتصالهما سببا لاستمرار الحركة واجاب من اصل السؤال بعض المحققين
بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى
قطع المسافة وسيأتي تحقق ذلك وفيه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد
شخصي من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا
وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها
وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل
حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة القائلة
ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل
مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب عن سؤاله وما اعترض به
على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن
للمادة اعني الصور والاعراض من المقارنة لها انه موثر وضع خاص بينه وبين
ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون مشاركة
من الوضع ولذلك كان النار لا يحرق اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
والشمس لا يضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان
اراد بواسطة المادة ان تحقق الفعل يتحقق يتوقف على تحقق المادة فذلك
مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف
فعلها ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير

توقف الفعل

وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتاثر
من المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي
بعد تحصله بالمادة موثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل
في تاثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر
في ذلك وايضا فان النفس الناطقة يتاثر بما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة
فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس
واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذات اوضاع
وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في الموثر مدفوع بان اقل مراتبها
الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهي اي يشترط في صدق التاثير عن المقارن تناهي
اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف
توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم
من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في
المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي تاعتبار
بصدق التناهي وعدمه الخاص على الموثر بالنظر الى اثاره اشار الى ان صدق
التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا
وهو عدم الملكة على الموثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة والعدة
او الشدة ليتوسل بتناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى
الجسمانية لا يوصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان الموثر لا يوصف
بالتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي و
اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف
الموثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر ما عدد الاثار وهو
التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وهو اما ان يعتبر تناهي هيئته
في الزيادة والكثرة وهي التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي
بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك
اعني بطلان اللاتناهي بحسب الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة
يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي

بالنسبة م

زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلا يكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في
زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك
الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها يكون اشد واقوى فلا يكون
مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم
ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان
فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر
لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابلة
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل المتساوي الصغر والكبر في القبول فاذا
تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي قال لا شك ان التاثير القسري يختلف
باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان المقسور اكبر كان تحريك القاسر
اضعف لكون معاوقته ومما نعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير
مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم الصغير
جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها
ومن ذلك المبدأ بعينه ثم تحريكه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون
حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فاذا فرضنا
ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على
حركة الاكبر بقدر زيادة على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا
بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم
اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية
انما يختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما
في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما
على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم
منه انقطاع حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما الجسمانية وتوقف
الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة
الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات

مقداره صح

التفاوت في الكاف الاخر ضرورة ان الجزء لا تقوى على ما تقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم صح

الحركة على ما بين واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة
بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما
قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها
لا يكون واسطة في صدور آثار لا يتناهى وجاز ان يكون مبادي لتلك
الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فلم لا يجوز ان
يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى
عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب
تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في
وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه
تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية
على تحريك الكل ازيد من كونها قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت
في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت ما
الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت
الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا من التفاوت في حال القوة
ولو سلم انها يوصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى
الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين
بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان
لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة
والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير
انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء اما ان يكون زمانها واحدا
او لا فعلى الاول يقع التفاوت في المدة او لا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية
بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير اكثر من
عدة حركات الجسم الكبير فيكون في الحركة الطبيعية عدة حركات في استهاء

تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور صح

كون نفس تلك القوة صح

يستند على التفاوت بحسب الشدة او المدة ... صح

ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما
متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت
قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة لجواز ان يكون متناهية بحسب
المدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئ
تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك
المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي
بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور
فباطل لان كل مدة هو امر متصل في حد نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جزئ الى
اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده مقدور وكذا
ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان
الطويل الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين
الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت
بحسب المدة والا لكان ما هو اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض
غير متناه عددا باطل ايضا لان طول زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد
الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع نعم
يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس
كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان
اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران هما طرفا
المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع
فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم
تناهيهما وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة
حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع
في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس
النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها
اي اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات

لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم المحال صح

قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعنى به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده صح

مدة اقل صح

وكانت نقيضها طبايعها فيمنع التفاوت في تحريك الطبيعي الصادر عن تلك
النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح النسبة
الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري
في قوة قاسر الجسم حالة ماذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه
منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت
بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقتي طبيعتيهما
والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة
الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت
قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما
القائلون باستناد الممكنات الى الله ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم
بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له مادة للمركب وقابل
ذاتي وقد يحصل له قرب وبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه
وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء ان
متلازمة الهيولى والصورة وبين ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون
احدهما علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد للاخر فاما ان يكون علة
مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة
على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء
آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل للمحل واعترض عليه بانا لا
نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين
متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك محل الريب ولو سلم فلا نسلم ان الصورة
مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار
الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم والمتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل
عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم
والمعية الزمانيين دون غيرهما لاحتمال ان يكون المراد ان الصورة مع الشكل زمانا
لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل

الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان يكون صح

وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متاخر عن وجود المقدار صح

ما مع الشيء متقدم على صح

على ان الصورة ليست جزءا يضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشئ فى وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشئ ما لم يتشخص موجودا فى الخارج لا يمكن حلول شئ فيه لان وجوده الذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من جملتها حلول شئ آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض فى المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا فى ضمن وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لوجود خارجى كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشئ فى وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة فى ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن المحل مع بقائه فان الصور الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج فى وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغنى فى وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها فى قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله وقوله ان الشئ ما لم يتشخص موجودا فى الخارج لا يمكن حلول شئ فيه قلنا نعم مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود ذلك الحال وليس ذلك بلازم ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج فى وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى يحل فيها وعلة وجود الهيولى هى احد الصور المتخصصة المتعاقبة لا بعينها وبقاء الهيولى فى تقومها بها يتوقف قائم بدلها متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة فى عوارضها المتخصصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتخصصة علة لها سواء كانت متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المتخصصة هيهنا العوارض اللازمة لتشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا فى العوارض المتخصصة امورا كلية

لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهى والشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة توهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة لكنك قد عرفت فيما سبق انها تعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التى يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهو اعنى الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا ان استقل بتقويم المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء للمقوم او كل فيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعنى امكان حصول الحال فى المحل ذاتى والا يلزم الانقلاب وقلما كان هيهنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا يقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلها اجاب بان القبول اعنى امكان حصول فى الحال مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت فى جميع الاحوال لكن القبول الجنسى لها قريب فالحاصل ههنا ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب فى حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل يستفيدها من الحوادث الحالة فيه واعلم ان ما نقلنا من الحكماء فى هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والنفس ورئيها لما كان منكرا لها كما سيجئ فكان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفى والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اى بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلة علية يعنى ان تصور الغاية علة فاعلية يعنى ان التصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ تعقلها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذى صدر من الفاعل معلولة فى وجوده العينى للمعلول فان وجود الغاية فى الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلى والتاخر بحسب الوجود الخارجى فلا دور ومعنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان البناء يتصور الجلوس على السرير فيوجد ثم يوجد الجلوس عليه وهى ان الغاية ثانية لكل قاصد اى لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة

فقد ينتهى الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها اما مباد
اربعة مرتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة وهو تصور الملائم او المنافر
فاذا ادى تصور الملائم بالتخيل او التفكر صورة فى النفس حركت القوة الشوقية الى الاجماع فحركت
تحريكها القوة المحركة فى الاعضاء فما ينتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى مثال
الاول ان الانسان ربما ضجر من المقام فى موضع وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه فانتهت حركته اليه القوة الشوقية نفس ما
انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة
لقاء الصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يصادفه فيه فينتهى حركته الى
ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل معنى آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقديره المغايرة
بين غايتى هاتين القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد
الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل لها
الحركة ما هو غاية لها والا اى فان حصل غاية القوة الشوقية فهى خيرات
ان كان المبدأ هو التفكر او عادية ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضرورى وان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة
كالنفس او مع مزاج كحركات المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل
مع طبيعة وحده من غير انضمام شيء آخر اليه اثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد
يطلقون الغاية على ما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث
لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم
من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور
لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات
فما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا
وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديه مساويا او اقليا يسمى الفعل
سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات
مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة فى التادى كان
التادى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية
وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن ههنا سبب اتفاقى ولا غاية

المنتهى اى مقصد العضو المبدأ الذى يلامه على الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه صح

هو غاية القوة المحركة وليس لها غاية وراه كما هو اى الوصول الى المنتهى فقد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى كما يترتب عليها الا الوصول الى المنتهى صح

اتفاقية

اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل جزءا من المؤدى فان اتفاق الكائن
معتبر مع انه ليس شيئا منها جزءا منه فالمؤدى اذا اخذ مع اثر بعض هذه الامور انفكاكا مساويا
وانفكاكا اجماعا فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر مع الكل
التبس مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديه كان سببا ذاتيا للغاية التى هو غاية ذاتية له مثال ذلك
ان يحفر موضعا فيصل الى الكنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديه الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا
كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له فاذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه
الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا ابدا
والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كالطبائع
البسائط العنصرية والمادية كالهيوليات والصورية والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى
وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة
شريكة الفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كهيئة الانسان
التابعة المركبة من صور اعضائها الآلية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة
الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم
فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسان والصورية كصورة الماء حال كون الماء
ملابسا لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله اما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال
تحركها الى مكانها الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل
والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبانى
والجزئية كهذا البناء والمادية الكلية كالنطفة والجزئية وكذا فى سائرها وايضا كل منهما اما ذاتية او عرضية
العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبار
احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق
اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران الشيء بالمعلول كذلك فانا لعلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول
تسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فانه مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن اللازمة للاجزاء الباردة
اعنى التبريد سببا بالعرض الى ما يقترن بما يزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة
البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترن بها اعنى الخشب مأخوذا مع صفة البياض علة مادية
عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع مثلا
بالنسبة الى السوق اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل معه شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة
او خاصة فالعلة العامة هى التى تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس للبناء

كسور يا صح

المتاع صح

مالم يحصل

كهذه النطفة صح

بالسقمونيا البرودة فان السقمونيا صح

والخاصة هي العلل الحقيقية كالبناء وكذلك في ساير العلل وايضا كل منهما اما قريبة او بعيدة فالعلة القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى
هذا القياس في ساير العلل وايضا كل منهما مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة
كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا
القياس في ساير العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن
لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد
لان الفاعل المتمم لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا اتحد وجد الاثر وان كان
معدوما اتحد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف
العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك
ان هذا انما يتم لو ثبت ان مؤثر الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع
وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما اي
علة مادية بالنسبة الى ما يتركب منه ومن الحال وانتقاد الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
في وجوده او عدمه لا تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها
تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا
والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود وقد سبق ان العلل المادية
والصورية تسميان بعلل الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلل الوجود ولا بد
للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يقتضي سببا
والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب فمع لزوم بعض الثواني
من ان العدم اولى بالاعراض الغير القارة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما يكفي في وقوعه تلك الاولوية
فلا حاجة الى سبب وجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء يعني
امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكون تلك الاولوية مبنية على ما بين
ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها
او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية
الى الحركة الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد
كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل العرضية
العرضية تكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة له عرضية فان شرب السقمونيا
علة لما عليه عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

تقدم

السيالة

كالحركة المؤدية الى البرودة صح



المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها
على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك
ان يقدم بيان احواله على بيان احوال الاعراض نظرا الى انه قد يستدل ببعض احوال
الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام
وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية
الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وابتدأ هذا بان تعريف الجسم
الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا
في الموضوع وهو المحل المقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي
الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يكون في الموضوع اي لا يحل في الموضوع وذلك اما ان لا
يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر
حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع
في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية وجود زائد عليها وهو اما
مفارق عن المادة اعني المحل المقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج لا في ذاته
وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس
او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اولى يجعل المادة من
اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدلا قوله او مقارن
وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق
وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة
او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا يدل الدليل
على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود
جوهر غير منقسم ان يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مع انه
لو اورد تقسيما آخر لا يرد عليه ذلك الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في
شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو
العرض والثاني اما ان يكون مدبرا وهو الجسم او جزأه وهو الهيولى او لا مدبرا
ولا جزأ منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزأ منه او لا مدبرا ولا
جزأ منه وهو العقل او جزؤه ... والموضوع والمحل متى كان وجود ...

والخصوص قد ظهر بما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر انه المحل المستغني عن
الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا
اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع
والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة والحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع و
العرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانه
محل للسرعة وليس كل ما هو محل فهو عرض لانه من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال
عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق
على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة
احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول منهما امر اعتباري عرضي
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس جنسا لما تحته
من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول
ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما
الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام
الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا
في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر
والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان
ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نسلم ان
ما ذكر من الامثلة قد تصورت بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن
المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت المذكورة
معقولة بالكنه في هذه الاشياء لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي
الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر
بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي
لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم ان الاختلاف اولويتها في حقيقة
الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير
صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك ذاتيا يجمع ما تحته من الامور التي تفاوت عليها
بالتشكيك لا على ان لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنس البعض ما تحته

من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الا ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي
بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين تمام الجوهر فهما
ماخوذين بالقياس الى مغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت للشيء في
ذاته وان قطع النظر عن جميع ما غايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة
الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر
العرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم ذلك لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء
عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم
ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من
المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل على ما استدل به في المشهور على عرضية هذين
المفهومين وتوجيه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات
الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا
امر محقق زائد على ذاته وهو العرضية اذ لو كانا [illegible] كونهما امرين اعتباريين
غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن
عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا
للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصل على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك
الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل في
سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه انواع الجوهر واما
ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع او يلزم كون العرض محمولا على الجوهر
ومقدما بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وتمام الكلام انه يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وقد مر انه يجوز تقوم الجوهر بعرض عام لجوهر اخر متقوم لذلك
الجوهر والجواب عنه على التسليم انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته
من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا
يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما صدق عليه فان الجنس بالقياس الى
الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه [illegible] الجوهر جنسا
لجميع ما صدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا

ولا بينها وبين غيرها والمعقول من التضاد هو العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر
قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين
الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفاسد الجوهر [illegible]
الاجسام باسرها فيقتضيه ان المعقول من التقابل الا العدم والعدم ليس ضد الشيء لان
الاضداد لا بد ان تكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال
يعني يجوز ان يحل اشياء في محل سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية
والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا
يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب
المهية ولوازمها ولا بعوارض تتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر
بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن مثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور
ولا بامور اخرى سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو اختص باحدهما
فذلك الاختصاص اما بذلك الامر وهو بط لكونه واحد الغرض او بمهية المثلين او بلوازمها
او بعوارض كل فيهما وكل ذلك بط لما مر والجواب ان اختصاصها بعوارض والاختصاص
لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو
ذلك لدل على امتناع المثلين محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال
تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين
لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين
لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه
قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان
يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم
واحد في مكانين لان النسبة لا يفرق بينهما قطعا والتالي بط وكذا المقدم وجوزه
بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين
والاخوة بالاخوين وغير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة و
البنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان
منشا هذا التوهم [illegible] الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعم ان التاليف
عرض قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا الف جسم من اجزاء

كثيرة قائم عنده بكل جزء من متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة
الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابطة بصعب التفكيك وذلك هو التاليف
ولم يقم باحدهما فقط والا لم توجد صعوبة الانفكاك عنهما بل بكل واحد منهما فيكون
وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك عنهما واجيب بانه مبني على تركب الجسم
من الجواهر الفرد وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى
الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى التاليف واما الثاني فلانه
لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام
الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين
الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم
بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هنا تاليف آخر قيل قيام العرض الواحد بالكثير
مما اثبته الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بسطح والحيوة للبنية المحتاجة الى اعضائه والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع
فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان
يكون الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه
الصورة وبما ذكرنا ظهر جواب الحجتين قوله اي قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم
من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا
لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة
في الوضع اي اجزاء يصح ان يشار الى كل جزء منها انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء
مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية
كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام
غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فلان انقسام الحال بهذا الانقسام
يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب
انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء آخر
من محله واما انقسام المحل على الوجه المذكور فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم
بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لو كان حالا
بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد لا المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حالا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد الشخصي حالا في محال متعددة

وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال
حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال
كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك
ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في الجسم فان
حلوله فيه حلول سرياني وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة
حالة في محلها قطعا وكذلك النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها
ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محلها وليست
منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت
ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانا وان الحكم بان الحال اذا لم يحل
شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون
الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك
المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون
ذلك الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اولا ان البديهة لا تفرق
في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما حكمت في الا
تعقل كل المحل لا بطريق السريان حال ايضا في الخارجي ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا جسما
مخروطا مستديرا مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه
لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما
مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما
ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية
على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها الا في هذه الاطراف امور اعتبارية
لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلم انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة
بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم
يكن كالعمى يحدث في شخص بعد ان لم يكن اعمى وان الموضوع من جملة المشخصات اي الحال
محتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه
في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه يكتفي عنه بوجوده او لان التشخص مفتقر
الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا

بالواسطة بهذ والمستغنى عن المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون
عرضا هف اقول وفيه نظر لانا لا نم استغناوه عنه فى الوجود قوله لانه يمكن عنه يوجد
قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت
انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة
وايض قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود م فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما
الى الاخر والثانى ان تشخص العرض ليس بهيته ولا لوازمها والا لانحصر نوعه فى شخصه
ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون
حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا
الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله فنقل
تنقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر وترجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
ان يقول لم لا يجوز ان يحل فى محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل
سابق علة معدة لتشخص لاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال
يكون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اولا
ويمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان بما يحل فيه لزم الدور قوله لان حلوله
فى العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس موقوفا على حلول ما يحل فيه
بل على انه كان حلول الصورة فى الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجود
لا على حلولها ولا محذور فى ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم
نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة
سيما اذا كان الفاعل مختارا وايض هذا الدليل لا يطرد فى عرض منحصر نوعه فى
شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا
يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع
مشخص لان المبهم لا يكون موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا
مشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى
هذا الموضوع المعين وانتفى انتفائه العرض ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء
المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد
منها بذاته توجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه حصل
الاخر بحصول سببه بقى تشخصه بالثانى ولو تعدد ولا يكون المتخصص لم ايهما

بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصى
قلنا عرفت ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون
التعاقب وايض لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من
حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا
وجود له فى الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا فى
حيز بعينه فلو انتقل عنه الجسم انتفى عنه هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه
الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هى حالة من احواله اعنى التحيز لا فى وجوده
او فى تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما فى
العرض لانا نقول بالحق عرفتم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه الى
الحيز مع انه لا يتصور وجود المتشخص له الا فى حيز ما كان العرض لا يتصور
وجوده المتشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج فى تحيزه الى الحيز
من هذا الاحتمال قائم بالعرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك
العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى
غيرها من اللوازم لا فى وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان
الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه فى ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالقول
المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص
للعرض ويمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا شاهدنا الجسم المتشخص
قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص ولا يكون الجسم المتشخص محتاجا
فى وجوده ولا فى تشخصه الى مكان معين وحينئذ دليلهم فى الحيز تم قال دليلهم فى
سديد باختيار ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع فان المراد بالمتشخص عراض مختصة
بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها فى الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص
نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع ويسمى تشخصا وقد مر ذلك فى بحث التشخص
ولا شك ان الصور الجزئية انما يحصل من امر مشخص جزئى ولا يمكن ان يحصل تلك
الصور الجزئية من جزئى اخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى
التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايض واختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض
اولا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص رحمه الله
مذهب الحكماء فقال الفقير الحال الى محل بتوسط كالرعة والبطوء فانهما يحلان اولا

في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة
الكيف حالان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه
عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذي النقطة هو الخط وذي الخط هو السطح لا الجسم واجاب
المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل
الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية
انما يقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل
الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم
ان السرعة والبطؤ ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطؤ
عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب
الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف
الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة
والاخر هو السرعة والبطؤ واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض
بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء
تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة
من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام
بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان
القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو
معنى القيام واعترض على الوجهين بان الاول ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه
اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن
معه ذلك الاختصاص معلوم ممثلا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه
امران الاول التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء
بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر
حتى يتحيز غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم
بالجوهر ويكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا
نهاية له والثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته

ثم انها اي قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون
الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض ان يكون نعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء
كالسرعة للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يجري بالاستقلال اعني بذي
النقطة فانها موجودة يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي ويفرقه بالجوهر القابل للابعاد
الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول
الامكان يعني يمكن ان يفرض فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان
تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط والمستديرة وان
كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبارها لان تلك الابعاد ذاهبة آتية
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول ورد في تعريف الشيء قيد الفرض حيث قيل
يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل عن لا
يخرج ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غ
الامر ان يكون المفروض محالا او نقول الابعاد تكون بها على الوجه المذكور يحصل ان
المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو في الابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل يحترز به عن الخط بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني
الكمية السارية في الجهات الثلث يخرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي
لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من
تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي
اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو
مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون
بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان شيء
من الانقسامات حاصلا فيه بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام
فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهيا وهو مذهب الشهرستاني صاحب
الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض
يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في
الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم

المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية منفصلة
في حد ذاتها او في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك او مختلطة منها فقط او منهما او من
احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد والمختار المصنف
مذهب الحكماء. واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا ابطل مذهب
جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني انه لا داعي
بالاحوج الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل
على امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة
فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل
على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي
اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدا به واعلم انهم في ابطاله
طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان
يكون ما يحاذي منه من جهة الفوق غير ما يحاذي منه من جهة التحت وكذا ما يحاذي
من جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير
ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلاث
بل ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجية فيلزم التعدد في
اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان
كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما
حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر
وهو بط بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
كما يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى يدل على استحالة الخط والسطح الجوهريين
واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل
على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وعدم ما
للمكان والبعد يحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما ل
للمكان والثاني من الطريقين هو ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يحجب المتوسط يعني اذا وضع جزء بين جزئين
بحيث تلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط بين الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون
مداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل ممتنع والا لم يحصل بالتاليف زيادة في الحجم ولذا

يحجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين
غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض
والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ستة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء فردة
كانت او ستة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء الا على التبادل
وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء
فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين بأسره على الطرف
والآخر بأسره على الوسط والا لم يتساوى الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من
الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما
كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين
على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء المحاذية لها
مع كونها غير منقسمة فرضا لا يقال هذا المحال انما يلزم من وجود الجزء الذي لا
يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وبتحرك جزئين
جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول
قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه
او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا
وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على
التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى
الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا باعتبار
وصول المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين او لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونان معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا
على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر
على بعض الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم
ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير
الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وهو الذي يوجبه تفكك اجزاء
الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على

الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان
الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث
والرابع هكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان
تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان تكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته
مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن
الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في
سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على شكل دوائر يحيط بعضها ببعض ويظهر ذلك
باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد
التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى يتفكك على شكل دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل
المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي تقع فيها التفكيك
وسكون المتحرك اي وعاشرها سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا فرسا سار بحركته من
اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا
من الدور فنسبة حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا تخلو اما ان يتحرك
الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان تكون حركة الفرس مساوية لحركة
الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف
والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس
يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان
سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته
فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا
نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى اذا امتنع جعلها دائرة وامتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض
دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع
ذلك على كل واحد منها امتنع الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخطوط دائرة فاذا جعلنا
دائرة والا فاما ان يتلاقى ظواهرها اجزاؤها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مسافة
ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم
الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر
المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر يحيط بعضها

ببعض بلا فرجة فيها الى ان تبلغ دائرة يساوي منطقة الفلك الاعظم فلا بد ان يكون اجزاء هذه الدائرة
العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا
انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يغلط في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست
بدائرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر
يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن حكم بادراكه
والا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط
الدائرة صغيرا جدا في صغر الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه
واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا
له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما الزم القائلين به من
المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم فقرر الحجة الاولى ان النقطة موجودة
لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات
وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم
لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل
المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا
يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن
لها وجود في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل لم يوجد بعد وحينئذ لا يخلو
اما ان تكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم تكن الحركة التي فرضناها موجودة
في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة
التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين
جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا
يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا وقوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا
لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا

فان الماضي من الحركة موجودة في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجودة في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في
الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار
معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لم يسبق احد جزئيه على الآخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسم والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا م انهما معدومان في الحال ولا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي
او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون
للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا
المستقبل لانا نقول ما ذكر يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان
ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا
في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة لم يكن
موجودا اصلا ومنهم من يقرر الحجة الثالثة هكذا لو لم توجد الحركة في الحال لم توجد اصلا
لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما اصلا
ايضا ويتجه عليه الجوابان المذكوران ويجاب عنها بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن
الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم
من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق
على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تتناهى لا ينتهي الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى
القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على
ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفائه وذلك
لانه لو ثبت الجزء وتركب الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك اذا مر من جزء من اجزاء المسافة
ثم يلحقه الى آخر منها متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول

وهو باطل لانه لم يشرع بعد في الحركة واما ان يتصف بها حال كونه في الجزء الثاني وهذا
ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني فلم يتصف بالحركة هناك
فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه
يتصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي
لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وينقطع تلك
الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتحرك في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة والآن
الاول ويوصف ايضا فيه بالكون في الآن الثاني فلو لم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى
ان لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام
وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث
لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على دفعها سيما ما يبتني منها على
حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل
فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون الجزء ممتنعا فالبد لا
نقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان
الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلت
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات والآلام
واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان
والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة
وغيرها فعند النظام جواهر واجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب
جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف
بل يرد مع ما تقرر من ضعف اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو وضعنا
ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث بحسب
امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وهو ينقض قوله كل جسم
مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على
الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية قلنا نعرض الكلام

فی ثمانیة اجزاء من الجسم اولا وقد سبق آنفا وسیجی ایضا ان النظام قد یجوز تداخل الجواهر
بعضها فی بعض فله ان یقول لا یصیر المرکب من الاجزاء التی لا تتجزی فرضتموها مولا عرضا
عمیقا لتداخل تلک الاجزاء بعضها فی بعض فلا یحصل منها جسم فان قیل لا یمکنه القول بتداخل
جمیع اجزاء الجسم والا لم یزد حجم الجسم علی حجم جزء واحد فلا بد ان یبقی فی الجسم اجزاء غیر
متداخلة فیفرض الکلام فی تلک الاجزاء قلنا له ان یقول کل واحد من تلک الاجزاء الغیر
الغیر المتداخلة مولف من اجزاء لا نهایة متداخلة ویمکن دفعه بانه انما وقع فی القول
بالاجزاء الغیر المتناهیة لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغیر المتناهیة
کما مر آنفا فلا بد من ان یکون تلک الاجزاء الغیر المتناهیة بحیث یکون الجسم منقسما الیها
والاجزاء المتداخلة لیست من هذا القبیل فلا یفید عدم تناهیها وتقضی فی النعیم
الی الثابت یعنی اذا اردنا بیان تناهی اجزاء کل جسم فلنفرض الجسم له حجم متناه واجزاء
متناهیة علی زعمه ولا شک فی انه بحسب ازدیاد الاجزاء یزداد الجسم فیکون نسبة الحجم
الی الحجم کنسبة الاجزاء الی الاجزاء لکن نسبة الحجم الی الحجم نسبة متناه الی متناه ونسبة
الاجزاء الی الاجزاء نسبة متناه الی غیر متناه فیکون نسبة المتناهی الی المتناهی کنسبة
المتناهی الی غیر المتناهی هف فلا یکون شیء من الاجسام مولفا من اجزاء غیر متناهیة واعترض
علیه بان ازدیاد الجسم بحسب ازدیاد النظم والتالیف لا یستلزم کلیا ان یکون نسبة المولف
الی المولف کنسبة الاحاد الی الاحاد اذ من الجایز ان یکون الازدیاد بحسب الازدیاد
مع کون النسبتین مختلفتین بل یجوز ان یکون نسبة الجسمین من الکم المتصل الی توجد فی
المقادیر دون الاعداد فلا یوجد مثلها فی الاحاد لان نسبتها عددیة قطعا واجیب
بان تلک الاجزاء لما کان نظمها وتالیف بعضها الی البعض وجب ان یکون لها مقادیر فی انفسها
کما هو مساویة وکان انضمامها هو الموجب لازدیاد الحجم والمقدار کانت نسبة مولف منها
الی مولف آخر منها کنسبة احاد الاول الی احاد الثانی بالضرورة وعلی ما قررناه اندفع ما قیل
من ان تلک الاجزاء لا توصف بالتساوی ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادیر ولا
مقدار لتلک الاجزاء فی انفسها فهی لا متساویة ولا متفاوتة ویلزمه عدم لحوق الرج
البطی ولان السریع اذا قطع جزءا قطع البطی ایضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تحلل السکنات
بشهادة الحس ولا یخفی ان هذا الوجه لا یختص ابطال قول النظام بل هو جار فیما
اذا کانت الاجزاء متناهیة ایضا بل هو الحقیقة ما ذکره بقوله ویلزمهم سکون
المتحرک لانهم یلزمون تحلل السکنات فالاولی ان یحمل عدم لحوق السریع البطی مع

قوله وان لا یقطع المسافة المتناهیة فی زمان متناه وجهها واحدا کما فعله صاحب المواقف
وکان المص اشار الی ذلک حیث لم یفصل بینهما بقوله ویلزمه کما فصل بین النقض وعدم
الموالف وعدم لحوق السریع وتقریره ان المسافة المتناهیة المقدار لو کانت مرکبة من
اجزاء غیر متناهیة موجودة فیها بالفعل لامتنع قطعها فی زمان متناه اذ لا یمکن قطعها
الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع النصف نصفها وهکذا الی ما لا نهایة
له فامتنع قطعها الا فی زمان غیر متناه ولم یلحق السریع البطی اذا توسط بینهما مسافة
قلیلة فان تلک المسافة مرکبة من اجزاء غیر متناهیة لا یمکن للسریع قطعها فی زمان
متناه فلا یلحق السریع البطی قطعا والضرورة قاضیة ببطلان الطفرة یحکی ان النظام لما اورد
هذا الالزام علی النظام التجاء الی القول بالطفرة فقال ان المتحرک قد یقطع المسافة بان یطفر
بعض اجزائها دون بعض ولما عیره بقبح الطفرة بان البدیهة تقضی ببطلانها اجاب بانها
لیست بابعد مما التزمتم من القول بتفکک الرحی وقد التزموه ومن الشواهد الحسیة بطلان
الطفرة ان عند القسم یحصل خط اسود من غیر ان یبقی فی خلاله اجزاء بیض ولیس ذلک
لفرط اختلاط الاجزاء البیض بالسود بحیث لا یتمایز عند الحس لان الاجزاء الموجودة
من المطفورة عنها کثیرة لا نسبة لها الیها لکونها غیر متناهیة فینبغی ان یقع الاحساس
بالبیض ولا حاجة له الی هذه المکابرة بل یکفیه ان یقول کما ان المسافة المتناهیة مرکبة
من اجزاء موجودة غیر متناهیة کذلک الزمان المتناهی یشتمل علی اجزاء غیر متناهیة
فیقابل اجزاء المسافة والزمان معا فیمکن قطعها فیه وهذا کما ان المسافة المعینة تحتمل
عند الفلاسفة الانقسام الی غیر النهایة ولا یمتنع قطعها فی زمان متناه مع ان قطعها
یتوقف علی قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الی ما لا نهایة وذلک لان کلا من المسافة
والزمان المتناهیین قابل للانقسام الی غیر النهایة فان قیل له ایضا ان تخلص بالقول
بلا تناهی الاجزاء فکل امتداد یفرض فی الجسم وقسمة کل طرفین من اطرافه فانه یجوز
ان یکون جمیع اجزاء الجسم غیر متناهیة لکن کل امتداد یفرض فی ذلک الجسم یکون اجزاؤه
متناهیة قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغیر المتناهیة انما کان لضرورة قبول الجسم الانقسامات
الغیر المتناهیة ولا شک ان الجسم یقبلها فی کل امتداد یفرض فیه والتداخل دفع لجواب
النظام عن برهان التناسب حیث قال لا م ان نسبة الحجم الی الحجم کنسبة الاجزاء الی الاجزاء
انما یکون ذلک لو لم یتداخل بعض الاجزاء فی بعض بان الضرورة تقضی بطلانه فانا نعلم ان
الجوهر اعظم من الجزء واذا اثبتنا ترکب الجسم مما لا یتجزی اصلا وعنا فی حکمه ثبت

ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان
يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف
عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك
الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن متصلة فانه ممتنع
عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها
جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب ما وانه فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم
اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا
يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا ينتهي الى حد
لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما
في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد رجحت ما اختاره المصنف
من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان
توجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع و
الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها
والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للخارجية
وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية هو فرض العقل كليا
والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان تكون بمجرد الفرض
من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما
لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في
محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين ونحوهما فعند بعضهم ان القسمة الواقعة
بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد
يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير
ما يماس او يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا
كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع شيء على بعضه او لاقاه جسم آخر وحاذاه فانا نعلم
بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زالت
تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا ولو كان ذلك لكانت المسافة
تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها
واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من التغاير فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج و اذا

تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل
انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان
كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة وهمية اي
بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او ما يحصل بحسب اختلاف
عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع
المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزء من المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على الجزء من المنفصل اعني الجزء الذي فرض الجزء الخارج الموافق في
الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي لجواز القسمة الوهمية مطلقا فيجوز الفك الانفكاكي
فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة بحيث
في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل
للانفصال الفكي كما انه لا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا
مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزء من المتصلين ما يجوز على الجزء من المنفصلين من
الانفكاك لخصوص مانع في الجزء من المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي
الذاتي بمعنى ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزء من المتصلين المفروضين في الجزء
المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان كانا
متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع
عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك
لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا ف
هذا الدليل مبني على تساوي تلك الاقسام في الماهية فهو مم وان بني على تسليم الخصم
كان جدليا لا برهانيا على ان الحكمة اول ما ليس لاحد انحصار النوع في الشخص او لو انحصر
لعين الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل فعلى تقدير تحقق الخارج الموافق لعل
تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الآخر شرط له فلا يكون الجزء الى الحد قابلا
للانفصال من جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وليجب
بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت
ان الجسم شيء واحد اي متصل ليس ذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس قابل
الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى في مذهب افلاطون ومن تابعه الى ذلك

المتصل قائم بذاته غير حال في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب
فيه بحسب الخارج اصلا وقال الظاهريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين
في ذاته فهو من حيث ذاته وجوهره يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع
الجسم يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك
الجوهر المتصل حال في جوهر اخر يسمى الهيولى وزبدة ما احتجوا على ذلك بعد تجريده عن
الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكال ان
ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث
هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق
الجسم الى قسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والبديهة
تقضي ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي انفصال الجسم وقوله الا
ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة النه ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت
مادة سوى الجسم لزم التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل
الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها وهو مع لاستلزامه ان يكون
الواحد المتخصص آن واحد في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة
بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا
حادثة على هذا التقدير محتاج الى مادة اخرى وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل
وايضا اذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين
المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك اعداما للجسم الذي لا تجرد جوهره
المتصل بذاته وحدوث الجسمين اخرين عن لا شيء وهو مع ببطلانه يبطل مقصودهم اعني
اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم
على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف
عنده كما عرفت في الانقسام ولا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة تخصص عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال الى واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند
الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا يلزم ان المادتين لو كانتا موجودتين
بالفرع الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين

بالفعل مادتين ولم يكن ذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد
فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شاهد مع المتصل الواحد متصل
واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص
الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون
جوهرا فصاعدا ويسمى الهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية قد يسمى جسما
لانها الجسم في بادي الراي وان جعل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء
بالفعل وانفصاله عدم ما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر ولا يلزم اثبات
بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم
المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي الخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان
على حقيقة الجسم نيا اردنا علم قح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه يتعدد ذاته وانما
يتعدد وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابل الابعاد الثلثة ان لم يكن متصلا على ما هو المشهور
فلا اقل من ان يكون لان تطلقه عند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل يعدم جسميته ويحدث
جسمان آخران اولا القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في
الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وتبعه كونه معروضا للجسم
التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي قبل
الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية
الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى
مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة
فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل يعدم عند
الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في حد ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي يعدم
ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى
اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة
غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد وصار بعد الانفصال قابلين
كل منهما قابل للابعاد الثلثة فالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم

حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم يتعدد قطعاً كما يقولون ان المادة تتخصص هو عند الانفصال بعينه هو عند الانفصال لكذلك نقول ان الجسم تتخصص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح تتخصص واحد بل تتخصص متكثر فان من اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من الماءين ح تتخصصا يمتاز به عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الاثنينية وتتخصصا بما فيعدم ان انعدام تتخصصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط فان المجموع حينئذ الماءين تتخصص يمتاز عن سائر المياه وهذا التخصص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط انما الزائل تتخصص اخر به يمتاز كل من الماءين عن الاخر وبزواله زال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل بزوال هذا التخصص كان في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع الماءين لان كلا من الماءين ينعدم بانعدام تتخصصه الذي به يمتاز عن الماء الاخر فينعدم المجموع ايضاً ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من الماءين بدون تتخصصه الذي يمتاز عن الاخر فان هذا التخصص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لتخصص كل من الماءين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تخصص كل من الماءين مركب من مقوم هو جوهر الماء وعارضه به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر في المجموع هو المعروض بدون عارضه ولكل جسم بسيطاً او مركباً مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر لطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض تجرده وخلوه عما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجية عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معاً ولا يمكن حصوله في ذلك المكان مستنداً الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه يختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان كان منافي المقتضى طبيعته مستنداً الى القسر فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان مقتضى طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تأثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تجرده مع طبعه يكون موجوداً فضلاً عن ان يكون حاصلاً في مكان او مقتضياً له وان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجية فانا نقول حصوله في مكان معين من تلك اما بايجابه او باختياره ثم بعد ذلك يعتبر الاختيار والايجاب تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجوداً اما بايجاب او اختيار وفرض في هذا

الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التأثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختياراً او ايجاباً فلا بد ان يكون حاصلاً في مكان معين باقتضاء ذاته فتأثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تأثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجوده ذاته اول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتأثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة تأثير الفاعل في وجوده ليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق الملزوم في وجود شيء بدون تحقق التأثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظراً الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر على ان له مكاناً طبيعياً على ذلك التقدير الذي لا ينطبق الواقع الثالث ان النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في الحيز حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلاً ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع ان الدليل قد يرد في الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكليها فلا يقتضي امراً وجوده في مادام اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في الحيز من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لا مدفع له ولا يجدي تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكاناً طبيعياً لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضاً بان الاحجار اذا اركبت [illegible] متوجهة الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك [illegible] اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك ولا هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية فان اثبات ان نوع ليس لشيء من الامكنة حال تخصص به دون غيره حتى يتصور ان يجيب [illegible] طالب بطبعه دون ما عداه واذا رمينا حجراً الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لعدم الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر لكان يطلب كل منهما تساوياً في الطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلقت من المكان الذي هي فيه الاحجار لا ترتفع ذلك الحجر اليها الطلبة لا الى الطبيعة الذي هو شبهه ولو فرض انها تفرقت وتقطعت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاءها الكائن بتوجه بعضها الى البعض ويتصف حيث يتلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلباً واحداً ومن الح ان قوى الجزء الواحد كل جزء اكثر كل جسم ان يكون قريباً من

جميع الاجزاء قريبا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه ان يلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجي كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القايل بان المكان هو السطح الحوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اي يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما الخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول فيه نظر لانه عدم الطلب لمكان ثبانه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقرب مخلى وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقطعا الاخر ليس طبيعيا له والكلام فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى لطبعه فلعل مبنا الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه فالمركب مكان وراء الكل البسايط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا حاجة بسببه الى مكان زايد على مكان البسايط فاذن احكام المركبات تابعة لاحكام البسايط فيها ثم المركب اما ان يكون بسايطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب الى اماكنها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتفاوت فيه بسايطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان متساوي النسبة الى احد بسايطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسايطه فيغلب ذلك البسيط ساير البسايط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا

فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لا حاطه به حدا وحد ود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر من خارج فعلتها الطبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشي بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا استناد الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور من غير مكان عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشي ولم تكن لازمة كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او تكون لازمة من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشي فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده في القول بان المكان هو السطح فانه ليس من لوازم وجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان تكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا شي واحد واما المعارضة فتقريرها ان البسايط لا يجوز ان تشترك في الشكل لانا نشترك في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها قلنا الحق استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما ان الحق استناده الى الطبايع المختلفة فلم جوزتم بان الشكل الطبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الشكل اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوص الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لكنها

وبهاين البلاد والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه اذا وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فاستلب بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الاشكال المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء والمانع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا واجيب بان اقتضت الطبيعة شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل كرة لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر مركوزة الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون اخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة وحدها بل الى صورة نوعية فان الفلك قد حصل له صورة نوعية يقتضي كروية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت هناك كرة اخرى تخص لها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فيلزم من ذلك ان يبقى في الفلك نقر او متمم مختلف الثخن في ان حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك واجيب بانه يجوز اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفاعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل ... صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو ح وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صورة متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وهذا يدفع الدليل الاول بغير استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزء اكان له قوتان وليس في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث ان كل صورة تفرض في البسيط فهي واحدة توثر في مادة واحدة فلا تقتضي

الا شكلا مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة محلها ان كان بسيطا لزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان تكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان تكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا البعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة وان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل النوع في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل المركبة في المركب فعل واحدة واحدة وذلك ممنوع والمعقول المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه لا يقبل له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الثقل فالمركز واما الخفيف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص بالنسبة الى الاجسام التي في مستقره والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح ولا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه فما له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضا لامتناع الجوهر وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل انما يجوز ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما ليس له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما

على الاحوز ساريا فيه بجليته فلذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه
على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا فانما الجسم
والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فيجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد
المكانات عليه مع بقائه بشخصه فكان جوهرا متوسطا بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة
الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور
والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تبعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة
واما ما قام الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران ثم ابطل احد الاحتمالين
الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم
يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم ما يحكمون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة
فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون المكان قد يكون
فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا يحكم الذهن بان الجسم هناك
وهناك لا يتوقف على الذهن بحيط بحجم ام لا واعلم ان البعد منه ملاقي للمادة وهو الحال في
الاجسام مساوية له ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعدها
وبحدته ولا امتناع لخلوه عن المادة فجواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان
لو كان هو البعد وهو موجود لزم من كون الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في
البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة
تقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين المتلبسين بالمادة لان تجويزه يؤدي الى دخول العالم في حيز خردلة
واما البعد المجرد الذي لا يتلبس بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعدها المتمكن وبحدته بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فيجوز التداخل
فيه ولا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد امتنع عليه التداخل مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم
والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بداهة العقل حاكمة
ان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لا يزداد بسببه ولم يتميز في احدهما شيء عن الاخر
ولا يكون مجموعهما اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في
الجهة التي تقتضيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاجسام التي

يجوز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست متقسمة الا تبعا وكذلك الصورة
الجسمية فان انقسامها لما حلت المقدار لكنها مستتبعة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاجل
كون الكل اعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى الا
من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية
او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا
الاناء متعدد مع ان البعد المدرك بالحس ليس الا الواحد فليشكك في ان هذا الشخص الانساني
هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان
يقولوا انا لما قام البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما بعدان
متغايران وحكم الحس بان ليس هنا الا بعد واحد لتعارضه مع البرهان لم يكن مقبولا بل محمولا على
انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة
ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي
الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة
لا الى نهاية مع ما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية تكون حاصلة في البعد
الذي هو المعروض فيكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة
تلك الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون
قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المساوي له في الحركة
الى البعد الذي هو مكانه او الجواب بانا نختار انه ليس بقابل للحركة الاينية ونمنع لزوم
ان لا يكون الجسم قابلا لها فانه لا يلزم ان يكون للمكان مكان على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان
الحركة عبارة عن المكان لا الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي
مكانا يكون البعد متصفا بمكان لا وجوده والجواب الحق وانما البرهان لو صح ان يكون لكل مكان
مكان وهو غير لازم كما بيناه ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة
على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان
البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يصير نعتا له في النعت
فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان
المكان هو البعد لزم من كون الجسم فيه اجتماع المثلين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم
بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا للبعد

البعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصه بقبول الحركة
وامتناع الحلول واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين
ولو كان المكان سطحا لتنافت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد بوجوه
ان المكان ليس هو السطح الباطن من الجسم الحاوي والا لتنافت احكام الجسم الواحد وحالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح
ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة
الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المتحول
من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل
وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول
بانا نستدل الامكنة اذا كان شيئا من شأنه ان يتحرك ولو كان ثابتا عن غيره كما في الطير
الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه
فهو متحرك بالعرض كراكب السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الوصف
بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصفنا المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول
لكن اذا فرض ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق بين سطوح بدنه وبين محفوف
اذا سافر من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه ونحوه السمك الواقف
في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان
يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولو تعين المكان اشارة الى دليل من ادلة القائلين بان المكان
هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون للجسم المحيط
بالكل ليس له مكان اولا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فلم يكن لنا ان نعم الاجسام كلها
والقائلون بالسطح لم يحويه مع انه مناقض لما التزموا فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا
نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان
يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فاليهم نسب ذلك
حتى الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل
نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما هي
لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق
الارض وتحتها فلا شك انهما يتبدلان المكان ويلزمهما نقله من مكان الى مكان حركة كذلك
جميع اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بالحركة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان الحركات

بحركة الفلك دورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان اصلا ولم يكن للشمس والقمر وسائر الكواكب تنقلها اصلا
تبدله الا بتبدل الامكنة اشارة فانه بحثنا كيف لا يكون منتقلة من مكان الى الموضع بثبوت نحو الحالة
لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان بسبب لابسه حركته الوضعية مكانا اخر كان المحدد كله في
مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد يقال لهم ان يخصصوا كون
كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان
المتحرك بالاستدارة ان كان مفروضه فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة مثل
الكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالنسبة
الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس بمعلوم
بالضرورة ولهم وجوه اخرى منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي يخرج عنه الحجر الساكن في الهواء فلا
الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم
يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول
فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده
الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما
يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده
الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان
يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح
المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن
منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صحيفة
كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصحيفة مدورة كان السطح المحيط بها
اقل من المحيط بالصحيفة الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا احضرنا في الجسم جزءا
عميقا فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا في
الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان
مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من
الزق بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون
كل جزء من المكان جزء من المتمكن وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان
المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن مكانا اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في
مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يقع

هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ما لياله لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق له بجهة الظاهر
ومعنى كونه بجسمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من جسمه ملاق لجزء من
مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض
القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المحققون وبعض
منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاتفاق حركة ذي
معاوق وحركة عديمة عند فرض معاوق من نسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز
ذلك لو جاز ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون
في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء
ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة
في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان
حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء
الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء الا بقلة الزمان وكثرته لاجب قلة المعاوقة
وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم
المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم امكان ملاء يكون على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى
جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو
سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه ومع تجويز
الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقة على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا
فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين
المعاوقين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون للمقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين العددين واما ثانيا
فلانا نقول لا نم انه ان يكون زمان الحركة بدون المعاوقة من الملاء في الزمان ولا يمكن
فانا نقول بعض زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس
الحركة وتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال
المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته

اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع المعاوق
كهي بعده وان لم يمكن بطلان استدلالكم هذا لان حاصله ان الخلاء لو كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها
ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق لكنه
مح قطعا فالخلاء مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في
زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه
المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض يرد على بعض
الناظرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فمجموعهما
واجب المعاوقة ويختص بما يخص بها فان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال
انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف بحسب
من ذلك اليه ولا يلزم من ذلك المح المذكور والمصنف هذا الجواب عنه مضمونه هي ان كل
حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان
فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت
اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز
ان تجرد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تختار ملائما صدورها وتبعث عنها الميل
بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية خاصة
في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها
ولا شعور لها بالملائمة بتميزها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها وهي بحسب
ذاتها تكاد تحصل الحركة بتقوم زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى
ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة
وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد
من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك
المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام بحسب اختلاف رقته وغلظه كالهواء والماء فيتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوء
واما غير خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة
او النفس التي هي مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني

الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء عن الحركة ولم يلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فينتفي امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا به الميل في الاجسام التي يجوز ان يحرك
قسرا او بعد تمهيد المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وسببا للسرعة والبطوء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد لا على حد ما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء
في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
لا محالة اسرع او ابطأ من الحركة المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها
لا مع حد منهما هف والحاصل ان المصنف خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية
ثم يدعي ان تلك الحركتين لا يكون على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرض
الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم نضم الى
ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا لينتج ان
الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان وزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس
كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل
في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا المعنى
لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوقة مستدعية للزمان والجزئية مع كونه على التحقيق
وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض المبني الذي فيه مقدمات اكثرها في محل المنع
ولم يبين انه مبني الدليل وبابطاله بحكم بحاله على ما هو بحق ويمنع ... واما المنع فهي ان
قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في البلد
المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر
سرعة وبطوءا في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية
مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ
في الصور الثلث لا يتفاوت فيه ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته
وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا
يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذلك الكلام

في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله
ولا بد من امر اخر يعاوق المتحرك في ذاته والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة ايضا
فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل يقول ان ذلك الامر الاخر هو الميل قال الشم
في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء
هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة
فما هو سرعة بالشيء بالقياس الى شيء اخر هو بعينه بطوء بالقياس الى الاخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة
والضعف وكان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني
اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان تحدد
حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل وليس فيه ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا
للمتحرك في ذاته ثم انه رام بيان المعاوقة من الاجسام لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمغناطيس فاذا وضعنا بين قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسل الحديد فانه
يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويمانع في الحركة بحسب بعده من المغناطيس
ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك الامر قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج
لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فان احدهما يقتضي الحركة والاخرى تعوقه عنها كالطير اذا
سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء
لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق غير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي ايضا وذلك عند
الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائها انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة القائلة
الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف
في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع
عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي يحدد حال الحركة من
الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده وقدم اتفاقه وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق

الداخلي اعني على مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد
حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يكون بالحركة الطبيعية فيظهر بطلان قوله
ولاجل ذلك استدلت الحكماء بانتفاء الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدا الميل
في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان مفاده ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا
من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف
ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف
الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما تعين
الزمان فهو لحد المعين من السرعة والبطء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة
المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو تعين ان تلك الحركة جزء موجود
في الخارج وامكان انقسامها بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او تعين ان وقوع الحركة
في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ممكنة بحسب نفس الامر واما بيان
ذلك اي بيان الامكان بموجب الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما
بحسب نفس الامر فلا لجواز ان يقال الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل
بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بداهة على الجزء
الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية
الحركة زمانا وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء
من اجزاء المسافة وهو نفسه ايضا مسافة ويحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع
في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل
تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد المتحرك بالحركة الا
انه الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها والقرب
منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث
الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة ولما سبقه في ماخذ الاشارة
لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون نقطة او يكون
منقسما في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد
تسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة تسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرتها النقاط
او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول
اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلتين

قلنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات القائمة
به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه
عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل لانه
لانه هو المتعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى
جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها
بالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة
الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت
بما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان
يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه والجهة على قسمين
قسم يتبدل بالفرض من اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس واما الفوق
والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه تحتا وما يلي رجله فوقا بل صار ما يلي
راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة
بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير
متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران
عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جانبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم
فالجانب الذي هو اقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه والراس كائن
بالطبع وهناك حاسة الابصار تسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا
وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفنا وهمهم على هذه الجهات الست واعتبروها
في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك
الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل واحد
منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزة
في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت
وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرضه باليمين والشمال وطرفا الامتداد [illegible] بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على
الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان لم يكن يطلق
اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات

واذا الوجب بركات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني

في الاجسام وهي قسمان فلكية هي الافلاك
بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات
والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد
منها غير مكوكب ولذلك تسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع
ولذلك تسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا
في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها
فلكا ثم وجدوا بنظر دقيق ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق
فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبع ذوي حركات غريبة مختلفة غير
متشابهة تتباين بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت تسعة واما وجدان اكثر
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الكوكبية كثيرة وجوز
المعلم ان يكون الافلاك ثمانية بان تستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك
بان تتصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المصنف فيجوز ان يكون سبعة بان
يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة
الاولى واخرى بالبعيد تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر البروج متحركة بالحركة
السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع في نفس الامر وتشتمل تلك
الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دل عليه ما شاهدوا
من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف
والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك فاثبتوا لـ
كل واحد منها النظام مخصوص عائد كل حال الى شكلها بعينها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه
المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز
الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف
ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل يكون ابدا متحركا حركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها
الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون
ادلتها مدخولة اذ هو مبني على تلك الاصول نقول على ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك
تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء فيسرع

ويبطي ويرجع ويقف ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول
فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساوات وليس يعلم ذلك
اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا
فليس شيء منها ذ منشا له عدم الاطلاع على سائرها فنا الفن ودلالة فان اكثرها مقدمات حدسية
يحكم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة
بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية
والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما
هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار
مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء
تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انما هو تجويز الاحتمالات الاخر
مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر
عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا
يجوز ان يسود ويبيض وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على
تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين
مضيا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا
في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا
كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام
الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف
انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية
بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء محققين
في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته وعلى
ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك
الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من اسناد الحوادث الى الاوضاع او غير ذلك
مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا
على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق
المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه
مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات

يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب المثل على نقطة
مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم سوى ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه
وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد لانه احسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون
ما هو اكثر بعدا واعظم مقدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما بناء على اصل الخارج واما بناء
على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه موقوف
على تلك الاصول الفاسدة فلا نسلم انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على
الوجه الذي ذكرنا اما اذا كانت دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه
الاخر فلا يتصور التوقف فيه وكفى بهم فضلا انهم تخلصوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات
بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان
ومن تأمل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد بان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم بما يستطاب
تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في
ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية
للقمر جوزهرا ومايلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على المذهب
المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمايل فلكا براسه
بل جعلوها مع المايل فلكا واحدا لعلوه بنفس حركة بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزءا من
الفلك كالمتمم غير معدود في عداد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب
هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر
محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب فلك الثاني من افلاكه ويسمى الفلك المايل فلك
الكرة بحسابه تعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك
الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا وفيها اعني
كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او احدى وعشرين كوكبا ثوابت
مرصودة وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل
اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها

الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة قيل لم لا يجوز ان تكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين
في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان تكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط
متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة مماسا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية
اولا ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها
الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم ويتحقق انتقالها اليها بالحركة
المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج
المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الحوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة
حركة يخرجها عن مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي
لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الحوالة ونظايرها فانما تسمى
مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما تحدد جهتي الفوق والسفل دون ساير الجهات فاذا تحركت
جزء الفلك من مكانه الغريب على مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهي لم تتحرك الى
جهتي الفوق والسفل فلو لم يتحددا قبل فلم يتم تلك الحركة مستقيم توجه المنع الى قولكم لم لا
يكون الجهات متحددة قبل الفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها
الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة
في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ لم يلزم ان تكون الجهة متحددة قبل الفلك
على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم
دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال
لكن الفعل للاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة
اظهر فلذلك خصت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين ولا يوجد في الفلك لا حرارة ولا برودة لان
هاتين الكيفيتين توجبان لمحلها ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد
الجهات قبل الفلك وهذا الدليل لا يتأتى على تقدير الجهة مختص بالمحدد دون لا تعم الافلاك
الى قيد الكلية [illegible] للكل انما تحرك بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم
لما مر انها لا اذ الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنه وقد يمنع التنافي
بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما
في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل
غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انه لا يلزم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا

وهاهنا بطلها بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة وبرودة بلا خفة
وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب
المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة
في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز
ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيين
قال الامام المعتمد في اثبات ان الافلاك ليس حارا ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة
لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة
والتالي باطل والا لكانت الاقرب من الفلك حتى كرؤس الجبال اسخن ولم يظهر من الشمس اثر
السخونة في عالمنا هذا فيستحيل ان يحل الشمس دون السموات التي هي غاية الحرارة مع انها اعني
السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع
فلعل ما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا وليس لنا في
حرارتها قلنا ان السخونة منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية تمنعه والشمس لا يسخن منها
اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من
صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفعل اشعة
تقتضي تسخينها وايضا كرة النار نارية عندهم وهو محيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان
لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا يتصور تعاوقها الا في الافلاك
المحدة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا
ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة
كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بحركة مستقيمة
في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت
امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنع ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك
الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والالتزام قبولها الحركة المستقيمة والجواب
منع بطلان التالي كما مر شفافة لا تحجب عن ابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما تم في غير
الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء المحيط على كرة النار الاعلى
وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية
لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء فلان فيهما ط واما
الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها

فيه على حاله ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات
الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا
يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة
وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري
فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة
هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو
اعتبار احوال الاجسام التي يلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء
لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه
قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به
لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات ينتهي من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخرى ولا منحلة
اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم
انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او يشتمل على واحدة منها
فقط ومما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد
العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا لان حرارته ليست في الغاية وان
اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا نسلم ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها
حدود لا نهاية لها فان لم يثبت لكل حد عنصرا يقتضيه لطبعه زادت العناصر على اربعة والا
لزم الترجيح بلا مرجح اولى بالعادة ط لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض الحدود
عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر
على اربعة لا يقال يلزم ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد
صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل الطبيعة في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول انهم
صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون
من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او بوسايط اي كل واحد
من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء
ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يرد عليها الانقلاب الى الملاصق
المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس
والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يرد الانقلاب عليها الى الغير الملاصق بوسط

واحد واما بوسايط كما ينقلب النار رمادا وبالعكس فهما صورتان للاعتبار والجميع
اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الا
التجربة والعيان اما انقلاب النار هوا فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت
ولا احرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هوا. واما انقلاب الهوا نارا
فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن الجائز
ان يحصل بذلك الهوا سخونة قوية تفعل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي
ريح من غاية السخونة تنضج بدن الحيوان بلا نار وفيه كلام فيما يجئ به العقل
او قد يحدث هناك نار يلتهب به الحديد واما انقلاب الهوا ماء فلان الطاس المكبوب
على الجمد تركبه قطرات الماء كلما تمسحها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا يخ عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك
لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف
فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس فذلك اما بان
ينقلب الهوا المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية
موجودة في الهوا المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهوا المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب
حرارة الهوا اياها لم يتمكن من خرق الهوا والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي فيه
زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء
وهو ايضا باطل لان الهوا المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما
في الصيف فان حرارة الهوا يحللها ويصعدها وعلى تقدير بقاء شئ من الاجزاء لم يوجد
احد امور ثلثة اما تفاوتها واما تناقصها واما تراخي حدوثها والكل خلاف الواقع و
ذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيكون تفاوتها في
مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التدريج فيلزم تفاوتها وانقطاعها اذا تواتر نزولها
بعد التمسح مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاول وعلى التناقص فيلزم تناقصها
وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا
لم لا يجوز ان يلحق تلك الاجزاء المائية من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور
الاناء دائما فلا يلزم شئ من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد
الى المكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ذراع

ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع فكذا
فلا يتفاوت ولا يتناقص ولا تراخي ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه
لو كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهوا المحيط به ماء للزم ان يصير الهوا
المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهوا المحيط بذلك الهوا على
ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهد يكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا
لانقلاب الهوا ماء لوجب ترك الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية
البرودة والهوا ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك
بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان حجم
الاناء لصلابته تعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه تشتد كيفيته بها ويحفظها
ولذلك يعظم توجدا وان الرصاص المشتملة على المائيات الحارة اسخن من تلك المائعات
المذكور لشدة برده يفني الهوا المحيط به والماء بضعف برده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
تحيله الهوا المحيط عن برودته سريعا فلا يفسد الهوا مادام على سطح الاناء ماء او
اذا كان عنده واتصل الهوا بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة الحجم
من سطح الاناء الهوا الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ملاصقه بجواز ان يكون لا بد
الحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد
هواها فيحول سحابا ثم ينقلب الها من موضع اخر ولا انعقد يهبط كالخاتم ثلجي او نحوه
قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل السكر الجبل
امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء الهوا ليس اعظم من تبريد
الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء في المواضع التي يختفي عنها الشمس ستة اشهر وذلك
يقتضي انقلاب اكثر الهوا ماء وايضا لو كان انقلاب الهوا ماء للبرودة فبعد نزول
الثلج يصير الهوا ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهوا واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط
او وجود مانع لم نعلمهما على ما نبهنا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هوا فعند
تحلل الابخرة بحيث يلطف بالكلية كما شاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء
ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض
ماء فعند ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل و
امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسايط فالنار

حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة
فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند
الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة
المحسوسة في هذه النار ناشئة في خصوصية التركيب لان الجزء الناري الذي فيه
بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض
بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤها
اللطيفة فتبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام اليابسة
اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف
فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة
الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالدهن
يشتعل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها فقد
اليابس يبوسة تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة
اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك قيل انما رطب لانه سهل القبول
للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل
على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المقامين احدهما تجويز
كون الحرارة في النار التي عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز
كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاول
خروجا عن الانصاف دون الثاني لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا
ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة
في النار لاجل المخالطة مع الهواء وجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرفة لكن الامر
بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من
رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة
النار بانها اذا اخمدت وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية كقطعها التي
الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المنصعدة
من الارض المحتبسة في السحاب وهذا اظهر قوليه وايده بما حكاه من ان الصواعق تشبه
الحجر تارة والحديد تارة والنحاس تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة المشبهة
بمواد هذه الاجسام في معادنها سلمنا انها شفافة والشفاف ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه نص على ذلك

الشيخ في الشفاء فيرى بما لا لون له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع
من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية يقتضي ظهور كل جسم كثيفا او رقيقا والاولى هو شعاع
النير والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر
شفافة لانها لا تستر ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لانها لا تمنع نفوذ الشعاع البصري فيه
فهل لا يقع منها ظل كما في اضلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا لبعده عن نفوذ الشعاع
المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان قيل انا في اصول
الشعل يوجد نار صرفة لغشيتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهي ايضا يكون شفافة
لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات
اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا تمنع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركة
بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وتسعين وتسعمائة
هجرية والشرع اوائل الميزان ذات ذنب لغرب الاكليل الشمالي كانت يطلع ويغيب معه لا
يفارقه ثم بعد سبعة شهور ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت يصغر
جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل
في الجهة المذكورة فتدريج وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك الحركة اليومية
وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك
بل تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اولا فليس بشيء لانه على ما شاهدنا اعني
كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة
تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر
مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة ذلك الفلك تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة بحركة
بحركة سكانه ... والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في
الحركة الاينية وكلامنا في الوضعية ولها طبقة واحدة اذ ما يخالطها مع الهواء عدوها في
طبقات الهواء وقوع احالة المركب اليها بل قد يقتضي بعض المركبات ان لا ينفعل بتأثير النار
كالذي عن الحيوان الذي يسمونه سمندل فلا يتم ما ذكره كلها والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير
هواء والهواء الجاذب لا يحس انما يحس برودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به في الماء رطب
بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار
وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب

وانّ لنه الهواء البارد لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر الشعاع الشمس المنعكس عن
وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء
الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع الشمس المنعكس فلا يبقى على حرارته ودونه
التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع
فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا ثاني فيه كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع
الارض بعض بالطبقة واحدة والارض باردة لانها الصلب وطباعها ولم يحس بسبب قرب
بموجب محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا يفي بذلك اذ لم يخل الارض في زمان
من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها فهي ابرد
من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام في
الملاقاة بالاعضاء كما ان النار احر من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد الى
الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز
ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها
منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت
فاما ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انخساف
القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة
ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى الجهة حركتها
ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها او رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كانت
حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقا في الجهة
و يحس بحركة سريعة له اذا تخالفا واذا كانت حركته ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي
خلاف جهة حركتها اذا رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة ورميا حجرين متساويين
احدهما الى جهة حركتها والاخرى الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة
مختلفين بالسرعة والبطء والتالي باطل بطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتابعها الهواء وكذا
كان تابعا لها الفلك قلنا لزم ح لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء في سمت
خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل
من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية
من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق
وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا الى جهتين ولم يعلموا ان الك

حار اذا كانت احديهما بالعرض ولم يحكم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة
السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان
السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كان يتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك
اليه السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل
مستقيم وعن الثاني ان المراد بتابعية الهواء هي تابعيته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او
كبيرا ومع ذلك لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول الحكم بشفيف الارض يوجب الحكم بان لا ينخسف
اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعل هذا من طغيان القلم
وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم وتتبع الآ
يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب الفن واللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا و
شفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا
اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من
النباتات والحيوانات الثانية الطين الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات
فهذه الاربعة اسطقسات اي هذه العناصر الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن
حيث انها يحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتصادمها عالم الكون والفساد تسمى
اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك
الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا احللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية
ومائية وهوائية وبخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات
لانها لا يتاتى لها ان تنزل الى الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخالط
بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة
ما اختلط به اقوى بسبب كيفيته المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما يتركب
من الاجزاء الارضية والمائية فانها ينطفي فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان انعكاس شعاع الشمس
وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صيّر الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا يقوم مقام
النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند بعض وبعض
في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما يحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها
وكيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقة
بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها
المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع المتولدة يجب ان يكون قديمة

واما المتوسط فتختلف الاعرض ثم ان تفاعل العناصر بمادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا
يجوز ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات
الا الاربعة هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست
بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة
بينهما وليس هناك صورة سخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل هو ايضا
الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار
معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول
الانكسار بهما وهو محال وان كان الانكسار على التعاقب [illegible] على الانكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا
غالبا وهو ايضا باطل فتعين الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل تسمى
المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مثل الحاصل في
الاجزاء الاخر اى تساويها في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء
المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائية والارضية ومعنى توسطها ان يكون نسبتها
الى كل من الكيفيتين المتضادتين فيما يقابلهما بمعنى ان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار
وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فلانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء
الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس هناك صورة سخنة قلنا ممنوع فان صورة الماء هناك فعل
فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة الغريبة
فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية
او عرضية واما ثانيا فان انفعال المادة ههنا ليس الا انفعالها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة
في الكيفية كانت الكيفية منفعلة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا
بحاله وقد يورد ههنا بعبارة اخرى بان انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية
من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فنقول
فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون
المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المختص منها ان [illegible] جواز كون كيفية واحدة غالبة و
مغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة
المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها [illegible] لم يكن كيفيتها
غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور [illegible] انكسار الكيفية [illegible]

٢٢٢ عبارة صح

على ما يظهر من تغيير العبارة عن انعدام تلك وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون
كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان لا تفنى ولا انعدام في
العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها مستعدة متشابهة معدة لزوال تلك الكيفية الصرفة
ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر ويقال ان الفاعل هو الصورة
والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلية معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على ايجاد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات
المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر
او بكون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المنصرة التي خلعت كيفيتها الصرفة
بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل و
الثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا حال بقائها في كيفياتها فتحصل الى
كيفية قوية من الكيفية المعدة فيرد الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام الالزام وذهب
بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها
فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة
البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء
الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرودة تكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون
ذلك لسورة البرودة بل يحصل بنفس البرودة كالماء العليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
فانه تكسر سورة حرارتها فاذا كان كذلك فلا مانع في اسناد الفاعل الى الكيفيات كما هو
مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الحق على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول فهو ان
يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة البرودة
الحرارة ما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وليس ضرورة ان
هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان
يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على
ما بينا من الامثلة اما اولا فلا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية الشيء ان
معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان تنعدم عنه الكيفية
القوية ويحدث الكيفية الضعيفة [illegible] فان الانكسار ان كان معا لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر
ايضا في تلك الحال لحقيقة معنى الانكسار وان كان الانكسار على التعاقب [illegible] يعود

الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها ليصير كاسراً من غير سبب يقتضي وجودها بعد
انعدامها لان انعدام سورة برودة الماء مثلاً ان كان بمعد ما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان
ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فكسر سورة
تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي عودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا
لما انعدمت مع وجودها الا بمقابلة الحرارة الكاسرة بمنعها عن مقتضاها الا انا نقول لم لا يجوز ان البرودة
الزايلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة الرافعة
فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر هو البرودة
الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة بالبرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة
مع حفظ صورة البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر ذهب اليه جماعة في زمان قريب من زمان الشيخ قال
في الشفاء لكن قوماً قد اخترعوا في قريب زماننا هذا مذهباً غريباً قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل
بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج
انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع المركبات
من المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات على ما ذكرتم اذ لم ينهض دليل
على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد
استحالة الاركان وهو ايضاً مبني على القول بالكون فان الاجزاء الاربعة الحاملة للكيفيات لا تبطل
عن الانفعال لم يكن هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معاً كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها
صرفاً بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعنب
وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامناً
ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير
مغلوباً غائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً وبازائهم قوم ظنوا ان الظهور ليس على سبيل البروز بل على سبيل
النفوذ من غيره فيه كالماء مثلاً فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة والمذهبان
متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار خالطه فان اصحاب الاول
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما ذهبا الى ذلك

الحكم باشاعة كون شيء لا عن شيء واشاعة صيرورة شيء شيئاً آخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على المذهب
الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وشيء قليل منها لا يمكن ان يكون موجودة
بالفعل بالجملة على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم تحرق الغضا الا النارية الباقية
لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يدرك بالحس ولا يدركه [illegible]
يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت حال الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك
النارية الفاشية في الزجاج لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان يحسها كما كان بعد البرودة
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعترض الامام بجواز ان
الحادثة كالعرقيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها ظاهرة للحس عند الحس بالزجاج ولم لا
يجوز ان يكون ههنا كذلك فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها يتسخن بالحس عند انفعالها بالحكة
قلنا كان جوابنا انها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه البعض بان
الاجزاء النارية التي في العرقيون انما لا يظهر للحس لكونها تكسر الكيفية المزاج فان قالوا ابطلوا
مذهبهم والا لزمهم ما مرّ وعلى بطلان المذهب الثاني بحجة امور من المشاهدات الاول انا نجد
عند الحركة العنيفة فيما يلي [illegible] الباقية من غير حصول نارية [illegible]
في المتحرك كالمحكوك وهو الذي [illegible] عليه بحسب فان المحكوكة
منهما يحمى بل يحرق من غير نارية فيه وهو مما يشهد عليه الارض وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه
رقيقاً مخلخلاً كالهواء الكثير الحاصل النفخ عليه ومنع هواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لاستحالة ولذلك
لان السخونة تحصل بسبب تخلخل بالحركة الشديدة والمقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة
ايضاً وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء وتحوه الذي يحرك تحريكاً شديداً فانه يتسخن ايضاً الثاني
ان الماء في المثانة اذا سحق في اناء من احدهما سحقاً شديداً كالنحاس مثلاً والثاني
يتحلل اي يشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخوصيل لو كان السخن بنفوذ النار وقبولها في
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الاناء المصموم المغروم عليه على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن يتسخن بانه يتسخن بالنار الا
دخول شيء ينعدم فيه الا بجروح شيء يعتد به منه او التداخل وليس كذلك الرابع
اذا القيت ماء وسدت اسه شد احكم ووضعت على نار قوية فانها تشق بعد صيرورة اكثرها نار
ويصح صيحة عظيمة هائلة تفزع الدواب بخروجه السخونة والنار دخلها مع اشباع دخول النار
فيها وخروج الماء منها بل على الاستحالة والكون معاً وهذان الاستدلالان يرجحان احد الكون

ان الجسد برد ما بوضع وتدة والاجزاء الباردة لا يتصعد بل ترسب بالطبع ولا اقاسو هناك فاذن هو
للاستحالة ثم تختلف الامزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال فاقول ان العناصر المتعددة
اذا انكسرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه
الجهة مناسبة للمبدا الذي هو احدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان تفيض عليها
ما يحفظ تركيبها وتقسرها على الاجتماع صورة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها
بعض العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد الى
الاعتدال فيتفاوت حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفايضة عليها كما و
نقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة فلذلك
لا تتعدى المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر
والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدا الفاعل
ثم شاهدها بحسب التشخص يعني ان تشخص الامزجة غير متناهية لان التركيب الممكنة من العناصر الاربعة
غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا
افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه
المطلوبة منه لكنه ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد مثلا
متماثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات
المتقابلة بحسب اوقاته المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا
جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على الانحاء من الامزجة وبعد الامتزاج
يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة
الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج
نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد
معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير
الكيفيات المتضادة في الممتزجة ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل
اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط
او البرودة فقط او الرطوبة فقط واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في المتضادتين
بل اما في الحرارة والرطوبة او في الحرارة واليبوسة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل

لا يمكن وجوده لان الحرارة في الميل الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع
لا سيما ان غلب بعض من الامور المتفاوتة بعضا اخر طبعا لها داعية الى الافتراق بالتوجه الى
احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لا حركة
من كيفية الى اخرى فلا يحصل هيهنا مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقضائها
بانه ربما يمنع لاسباب خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والماء كالارض
والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواهما في الميل ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بينها
نعم يمنع وجود ذلك المعتدل اما الانساغ فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لتعصل كاصل الاجتماع
الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب بقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل
بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز
ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم
الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر وملئ المركب عنه
وان كان واحد من افراده حادثا كما ان مكانا في البعض البسائط قد شغله بالتخلخل
الخلاء وايضا يجوز ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد يحقق ذلك اول قريب على ان
انهما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي بسائطه لا على امتناع وجود مركب متساوي
كيفياتها الاولى اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل هيهنا هو الثاني ولو
ولو كان المراد بالاعتدال هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة
لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون هيولي بسائطه متفاوتة
بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من الحيا الطبيعي على ما يرهنها انقضاؤه من
النقص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله
يكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجراءة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول
الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالثاني يقال له
المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال في كيفية واحدة من الاربعة
فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او في كيفيتين غير متضادتين فيكون ارطب واحر او ابرد
وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما عرفت
وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما توجبه القسمة العقلية في بادي الرأي من غير رجوع الى

ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما معتدل بحسب القسمة العقلية بالنظر المطلق عن مضاف اليه
على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حصل على ان يكون جميع الاقسام موجودة
واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين يمكن
بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة
ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر
ثمة زيادة كل على الاخرى لا زيادتهما على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان
يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات والكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من
ضرب الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما
لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربعة لانه يجوز زيادة الكيفيتين
ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج
اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما
البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثمان حالات وهي زيادة الكيفيات الثلث
ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع
عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع او نقصانها او زيادة كل منها
مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشر وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة
لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فجميع
الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين
ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل
من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما
والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج
بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان
يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان
اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما
اعتبر في الخروج بكيفيتين زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث
كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض ذلك الا ان يقال ستة عشر اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني [illegible]

ان الاعتدال الطبيعي للمزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي واذا كان اللائق بمزاج المركب
ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت يكون [illegible] كان
مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة
اثنين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك ما دام يرعى فيه تلك النسبة ولكن ان يتركب منه نوع ذلك
المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة
ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا فاما ان يكون
الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال
الى القدر ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام والجسم انجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل
بقية احكام الاجسام فقال ومن احكام الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد
[illegible] يعني متى وجد بعد غير متناه
لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم انه يكون متناهيا
وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فاذا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان
ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه مع فرض نقصانه [illegible] وذلك بان
نفرض خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه [illegible] مبدأ ذلك الخط
مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
واذا انقطع الثاني لزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بقدر متناه وهو [illegible] فيكون
الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان
التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا وللخط البسيط من ضلعي الزاوية
وما اشتملا عليه من البعد ما بينهما وذلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع
مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا
امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا معنى حفظ نسبتهما الى البعد ما بينهما [illegible]
ما بينهما متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة
اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع
كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين
الى غير النهاية [illegible]
[illegible]



ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض على ما زعم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين
فزعم بعضهم ان قوله هذا مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك
على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام
قائمة بانفسها وقال بعضهم انما ذكر فى حكم الاعراض لما كان جاريا فى الاجسام ايضا عند النظام
قيام الدليل على صحته فانها فالتزم انها لا تبقى زمانين واما تجدد تجدد الامثال وقيل انما قال
بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للجواهر حتى يقول انه ينتفى بطريان الضد وبه
ان الاجسام تبقى عند القائلين ولا بد من القول بانها لا تبقى كما قيل فى الاعراض وقال البعض ان هذا النقل
عن النظام غير متعين فقد قيل انه قال تحتاج الاجسام الى المؤثر حال البقاء وذهب وهم الناقل الى انه
لا يقول ببقائها يعنى يوهم الناس ان احتياجها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير
باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما افصح به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وتجويز خلوها
عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم والمرئية اى الالوان والاضواء والمشمومة اى الروائح كالهواء
فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير
مانع يقتضى النفى والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى خلافه وادعى
انه قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلو الجسم عن اللون قياسا عليه
وكذا فيما قبل الاتصاف على بعض وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان المادة
قد جرت بخلو الالوان عقيب زوالها امتنع خلوها عنها قبل الاتصاف قياسا على وضع القياس
الاول على حكم الكون واللون عن الجامع والقياس الثانى بالفرق بين الصورتين وهو امتناع
الخلو بعد الانصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان
مع هذا الفرق والاستثناء الحكم فى الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال
بالتمثيل فى امثال هذه المباحث التى يطلب بالبرهان فيها اليقين بعيد جدا لانه على تقدير تمامه
لا يفيد الا ظنا ضعيفا وتجويز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو فرع ما اختلفوا فى ان
الاجسام هل هى مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئى اولا
وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكن غير مرئى لخلوه
عنهما ثم العقل بمعاونة هذه الاحساس يحكم بان ما يرى من تلك السطوح جواهر ممتدة فى الجهات اعنى
الاجسام فهى مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف
هذا المذهب وادعى المصنف ذلك واشار الى الجواب عما قال الحكماء من ان الهواء غير مرئى
لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروط بهما واستدل الاشاعرة

بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من
الاجزاء التى لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالكثير
بل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكبر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة
وهو ممتنع واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئى فالجوهر مرئى وهو ظاهر والاجسام
كلها حادثة لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والكون وذلك
لان كل جسم فله وضع موضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما
حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال
الى حال والانتقال من حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحال المنتقل عنها وهذا السبق
زمانى يجب ان لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير مسبوقية زمانية مسبوق بالعدم
لان معنى عدم مجامعة السابق للمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوق بالعدم
هو معنى الحدوث هنا واعترض عليه بانكم ان اردتم كون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير
انها تقتضى ان تكون ماهيتها مسبوقة بالغير فممنوع وان اردتم بها انها تقتضى ان تكون كل جزئى
وفرد منها مسبوق بالغير فمسلم لكنه لا يقتضى حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان تكون لها جزئيات
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى النهاية ويكون ماهية الحركة
قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التى كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد
منها بالغير ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشئ غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد
مع ذلك الغير شئ من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون المجموع حادثة مسبوقة بذلك
الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعنى قوله الحركة تقتضى ان تكون ماهيتها
مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقض ومن امر متحصل
لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى الاجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل
مسبوق بالامر المنقضى وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهى ايضا مسبوقة بالامر المنقضى ضرورة
ان مسبوقية الجزء يقتضى مسبوقية الكل ورد بان ماهية الحركة حاصلة فى كل واحد من
الامر المنقضى والامر المتحصل بانفرادهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها
حركة وكل واحد من المنقضى والمتحصل جزئى من جزئيات ماهية الحركة فهى محفوظة بكل
منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضى الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها
لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضى الى جزئين
يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئى لماهية الحركة الموجودة

فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدميات
تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لو جد في ضمن جزئي من جزئياتها
فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه مح ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا
محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان يوجد فيه شيء منها اجتمع
عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدميات لا بداية لها ولا انتهاء
بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية ونهاية فليس شيء من اجزاء الازل الا وينقطع
شيء من تلك العدميات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس للاجزاء الازلي
انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك
محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل كما ينبغي وقت معين يجتمع فيه وجود الحركة
مع عدمها وتارة بابطال التسلسل المادي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك
بعين ما سيذكره المتن من الادلة على تناهي جزئيات الحركة والسكون واقول ان ما سلمه المعترض
من حدوث كل جزء من جزئيات الحركة كاف فيما نحن فيه ولا حاجة الى الاستدلال على
حدوث ماهيتها فانه يستقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبها يتم المقدمتين من الادلة
من حدوث الاجسام على ما سنظهر مع انه يثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين
لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع
جزئيات الماهية حادثة كانت الماهية ايضا حادثة ثم بيانها طريق التطبيق وقد عرفت في بحث ابطال
التسلسل وتقريره ههنا ان يق لو كانت الحركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة
معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار متناه كعشر دورات
مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا ثانيها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة
يجب ان تكون من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة كالحركة دورات مثلا فلو كانت الحركة ازلية
كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول
تلك الدورة التي هي جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا بداية لها موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها
سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطع السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور
فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه مح لانهما متضايفان حقيقيان متكافئان
في الوجود كما وبهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما الكون

فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي
قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا استند
الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا
في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي كما انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط
حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما
ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء
الى ما يجب صدوره عن الواجب لا بشرط دفعا للتسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا
فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايض وهكذا الى القديم الذي
كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان
الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العناصر
حركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام
اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس ما يماسه
بما سه عينه وبالعكس وما هو الا الحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها
الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها ما قال الامام ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها
كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر
محسوس الخارجية فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض
فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتقصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم لزم
احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون ههنا قبل كل كون كون لا الى اول
واللازم بقسميه باطل واما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فذلك الكون ان وجد له كون غير مسبوق
بآخر لزم الاول لاستحالة خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم
الاول فبما بينا من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف
وثانيها ما قال الامام ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها ما قال الامام ان الشرط الذي

يتوقف على الكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه ونقصر وننقل الى عن الواجب
لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال الكون لزوال
شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان
يستند الى عدم واجب اعنى عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن
الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لابد ان
يستند الى وجود اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زوال الكون بزوال الواجب
اعنى العدم الواجب الذى ينتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم لا يجوز قلنا العدمات الازلية
الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم واجب
اعنى عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لابد ان يحصل
بل مترتب العدمات الممكنة متسلسلة الى لا نهاية له وليس ذلك بممتنع وانما الممتنع هو …
جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا نهاية له محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل وفيه بحث
وذلك لان وجود ما لا نهاية له مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا نهاية له موجودا معا وجزئيات الحركة
يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولو صف كل حادث بالاضافات
المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص و
الزائد ايضا دليل اخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلين اى كونه سابقا على ما بعده
وكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتداة من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار سلسلتين متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف
بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذى وقع النزاع فيه
وذلك لان المتضايفين متكافئان في الوجود فالحادث الان مسبوق محض فلابد ان يكون في الحوادث
الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقة بواحدة فلا يكون اللواحق متناهية في الماضى لوجوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعنى بواحدة متناهية ايضا فيلزم انتهاء ما
فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق حقيقة مع … وتحصيل … كما …
في الخارج بلا … وقد مر ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلتين … باعتبار و
اعتبار فكأنهما جملتان متطابقتان في الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت
بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي
لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله

كان حادثا مسلما ان الاجسام حادثة ولا استحالة في قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده
والاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فيحصل الاعراض … من حدوث الاجسام واعراضها
اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها … من الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف
حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها والا لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها
بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها
لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لابد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل
ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم ترجيح من غير مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة
وانما هناك توهم ولا وجود له في الواقع اول وجود العالم فلا يطلب فيها اجزاء الوهمية لا يجرى التوهم
فطلب الترجيح في تلك الاجزاء نوع من الاحكام الوهمية في الامور الغير … والنها غير …
اصلا وفيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الرجحان في الاوقات التى
قبل الحدوث اذ لا زمان هناك لا في اوقات الوهمية فاختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه من
الاوقات التى بعده ترجيح من غير مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل
تعلق الارادة القديمة فلم يرد احد الحدوث الا بالتوقف على امر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق
الارادة هو المخصص المرجح واورد عليه بان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان
يكون المتعلق به اى الذى كان في وجوده هذا التعلق ايضا قديما ولو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان
الترجيح الحاصل من التعلق بالتميم الاوقات باسرها … ارادة القديمة معلقة الازل لوجوده في وقت معين و…
حضر ذلك الوقت وحدث بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول لو توقف وجوده على حضور
ذلك الوقت هو حادث وان كان متعلق الارادة القديمة حادثا … الكلام اليه فان كان حدوثه متعلق امر حادث
وهكذا تتسلسل التعلقات الى … ان يلتزموا هذا التسلسل مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم
واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث موجودا كان
او عدميا يحتاج الى امر يخصص وقت حدوثه … ولهم هذا … ان الحادث اليومي قديما … الدليل
بعينه فيه لان الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها
مسبوق باخر لا الى نهاية وهذا التسلسل بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل
في الحوادث المتعاقبة لم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني على السبيل … بالحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل … الشرط المتعاقبة

انما يتصور فيما له مادة توابدا استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لحصول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا
الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم اعنى سبحانه وما سوى العالم الجسماني لعدم المادة حتى يتصور توارد الشروط
كل الحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ لا يمكن تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة ولواحقها
كل منها شرط للاخر الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد العالم
لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد
شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه
فكان الايجاد محصلا لتلك الاولوية مستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان
يكون المبدأ الموثر في الاجسام موجبا والموجب يجب ان يكون قديما لما مر تقرير الدليل الثالث
انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة لا الى
غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث وهو مخالف لراي المتكلمين
والجواب اما لا نسلم ان المختار لا يفعل الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه
بلا مرجح عند بعضهم كالاشاعرة ومن اتفق منهم بجواز ترجيح الفاعل المختار احد مقدوريه بلا مرجح
داع اليه ولذلك انكر المتكلمون بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار
وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع التساوي في الجهات
التي يتصور الترجيح بها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح فالوا ترجح احد المتساويين في
الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزنا انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير
مرجح اي من غير داع ياتي صور ذات نشعف الترجيح فليس كذلك ولو اذا كان المختار انه يرجح بارادته
اي مقصوده ومشيئته واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لا
متساويه لارادته الاخرى بالنظر الى ذاته توجهان ويكيف تتصف باحدى الارادتين دون الاخرى
فان استند ترجيح احدى الارادتين الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم
تستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تعلقها
المرادات لزم التساوي في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض
عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه وجعلوا الغرض المرجح ما ليس عائدا الى المنافع والمضار فيكون راجعا
الى المخلوقات وعائدا الى مصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان الله تعالى اذا كان الفاعل
المختار بذلك المعنى الذي ذكرنا لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك
نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى واما ما نقل عنهم من اثبات الاختيار بمعنى ان الاختيار بمعنى كونه
بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة

والصورة والمادة قديمة والا لافتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم
الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة
فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به على قدمها مبني على ثبوت المادة ولا نسلم انها لا تخلو عن الصورة ثم
دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها القبل البعد
وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت
الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود
حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا
اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس تقدمها بالزمان وقد مر تحقيقه في بحث السبق
اقسامه **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها اقسام عقل ونفس
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب
ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال فاسد لان المشاركة في العوارض لا سيما
في السلوب والاضافات لا تقتضي التركب في الذات واما دليل وجوده فمدخوله كقولهم يعني الحكماء
على وجود العقل بوجوه ثلاثة الاول منها ان الممكن ينحصر في العرض والجوهر المنحصر في الجسم والهيولى
والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر من الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر
سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول الصادر عنه هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون
هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر عنه ايضا
والواحد لا يصدر عنه امران وان الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرة فيه اصلا لا
ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة او النفس لا يمكن ان تكون احدهما هي الصادر
الاول فلان كل واحد منهما متوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف
على تشخصها وهو متوقف على المادة واما النفس فلانها لا تؤثر الا في جسمانيته فلو كان المعلول الاول
هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة حينئذ معلول له
اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى الباري تعالى حينئذ والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون
سابقة في تاثيرها على المادة والا لسبق المشروط في تاثيره على ما فرض لاحقا هف ذلك اللاحق وايضا
انما قلنا فلا يسبق المشروط في تاثيره اي لا يسبق المشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره
ما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون
هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا
عليه لان العرض حينئذ يكون علة للموضوع مع انه لا يجوز ان يكون المشروط في وجوده سابقا على

ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او بوجوده اى لا سبق لشروط هو الغرض فى وجوده بالغرض لاحتياجه
على الموضوع عليه واما المادة لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول لما اثبت عن صلاحيته للتأثير
والى هذا اشار بقوله والا لما اثبت صلاحية التأثير عنه اى كقولهم والا لما اثبت صلاحية
التأثير عنه فى اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير عنه باعتبار
تأويل المادة بالمحل ويوجد فى بعض النسخ بدل قوله والا لما اثبت قوله والا لما اثبت وهو ح
يكون عطفا على قوله لشروطها اى المادة لو كانت هى المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على احد
لانها سواها من الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا سبق لما اثبت صلاحية
التأثير عنه فلا يكون هى سابقة عليها اول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر عنه واحد
متصل بالوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة فى الجسم والتأثير فى
الهيولى والاستقلال فى الصورة والنفس وبالوجود فى العرض لان الموثر مختار اشارة الى رد
الدليل المذكور وذلك انا لا نم ان البارى تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او
تعلقاتها او موجب لحيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه
الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا يمتنع ان يكون لشروط التأثير فتتعدد اثاره كما جوزتم
تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهات الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة فى
تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هى المعلول وما قلتم فى ابطاله من انها لا تصلح للتأثير
ممنوع كما قال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجسم ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فلزم
ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة موثرة فى هيولى وهو ممتنع ان يكون الشئ الواحد قابلا
وفاعلا معا لا نم لهذا الاشياء وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان الهيولى
القابل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة فاعلة لما بعدها وفاعلة لها بواسطة ولو سلم
فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من
صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون
هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزء لا يتجزى الجسم اعنى الهيولى والصورة وح جاز ان يكون
الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر
المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات الحال فى المكان هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعنى
الصورة الجسمية وعمها وذلك محلها وما يحل فى محلها فيكون مجردا لا فى مكان ولا يجوز ان يكون

لان جزء النفس لا يستقل بالتأثير والا لاستقل به بل يكون عقلا وهو المطلوب وكونه مركبا
لا يقدح فيه لانا نم ان جزء النفس لو استقل فى التأثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء
لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر فى التأثير الى خارج ولم لا يجوز من احتياج
الى احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان العقل لا يوثر الا بالايجاب بل قد يوثر بدونها وبعض
خوارق العادة كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل لو كان
مستغنيا عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر
عن المادة فى ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل [illegible] فلم
لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة ولو
سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون
اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى وقولهم استدارة
الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام
السماوية لها بعض احوالها التى يعرض ولى بما هو عليه من الوضع من مقتضى طبايعها لان
الطبايع التى للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضى امور المختلفة فلا يكون شى من الاوضاع
واجبا لشئ من طبايع الاجزاء المفروضة فالتغير عنه جائز وذلك الفعل لا يتصور الا با
لما عرف فيجوز ان يكون فى طبايعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة ولما لم يكن
يكون فيها ميل مستقيم وجب ان يكون لها مبدأ ميل اذ لو كان الميل يستلزم امكان الحركة
القسرى وقد عرفت عندهم ان ما ليس بحى يكون [illegible] فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعى وقع
وجود مبدأ الميل المستدير فى الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب
الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشئ وطالبة لها
عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا كونه
مستقيما ومركبا جسم وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك لانه لا ميل فيه مستقيم اصلا
وما قيل الاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة لما وجد مبدأ الميل وعدم العائق
فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية
لا طبيعية لان فى الفلك ميلا طبيعيا عن حركة فلا يكون حركته فيه مستندة الى امر خارج عنه
فهى اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب
ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان الطبيعى لا يكون الا
بالاختلاف الاغراض وذلك لانهم الا يتصور ارادة واما الطبع بلا ارادة فلا

ان يكون لها ابالشى وما يكاله وان كان انى وفيس لانا لم لا يجوز ان يكون المطلوب الطبيعى نفس الحركة فيكون نفس الحركة
واما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير وقيس ان يكون
اما ادبير فيجب استناد حركة الاجرام السماوية بحسب ارادة المتحرك وارادته يستلزم الطلب بالكامل على الكمال
الذى لا يكون حاصلا بالفعل لان الارادة ينبغى ان يكون المراد ممكن الحصول لان طلب الممتنع محال فاما يحصل اولا
لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون الجذب او الدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما
على الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير عن حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام
السماوية لا تحرق ولا تثلم ولا تبعد ولا تتحرك ولا تذبل ولا تنفصل ولا تتكاثف ولا تستحيل بل لا تتغير عن حالها الا
فى اوضاعها التى لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم وفيس الثانى وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما الكمال
بل ذاته او بل صفاته او بل نسبة احدهما والالكان له نسبة المطلوب على التقدير بل الاول والثانى لزم انقطاع
الحركة لان الذات او الصفة اما ان يحصل او الجمع فيلزم انقطاع الحركة لاشتغالها بالحاصل واما ان لا يحصل اصلا فلابد من اليأس
من الحصول ما هذا شأنه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان الذى يمتنع عليه العدم
مطلقا اى سابقا على وجوده او لاحقا بعده والى هذا اشار بقوله او طلب الحاصل محال او فوت يوجب الانقطاع و
الكل جوابه اى طلب غير الممكن جواز ان الحاصل بالفعل ... فى الجملة والحاصل بالقوة ما لا يحصل اصلا
بالقوة لكونه ممكن الحصول نفس الثالث وهو ان يكون الطالب نسبة المطلوب ولا يجوز ان يكون نسبتها
مستقرا والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل نسبتها غير مستقر اى نسبتها بعد نسبة بحيث ينقضى نسبة
ويحصل اخرى ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا لزم الانقطاع فثبت ان المطلوب
شبهات غير متناهية يحصل بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب
تشبها بالعقل بصفات كال غير متناهية يحرك الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى
الفعل فيحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذى هو العقل من كل الوجوه ولم يزل يبدل الوضع ويحصل
فيزول شبه ويحصل اخرى ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف
الحركات فتعين ان يكون عقلا ويجب تعدد ذلك بتعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام الحركة
وامتناع انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى توجب امتناعها صاحب حيا ... وانه
على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فان الاسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون
للمعرفة او التشبه به او غير ذلك مع المنافاة عنه من امتناع طلب المحال اى لا نسلم ان طلب الحج مع وانه لا نسلم
ان طبائع الاجزاء المعروضة للفلك لا تقتضى اوضاعا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بين
القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة او لو لم يستند ذلك على طبائعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح
وما بين من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فيدفع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل

كثير من القواعد ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء المعروضة للفلك يستلزم جواز التحول
عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يمنع ذلك فى
ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت كون تلك
الصورة المذكورة ابرا ما يقا خارجا عن طباع الاجزاء فبطل بما مر من هذا الاحتمال حصر العايق الخارج فى هذا
فى بين المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل لان عدم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء يستلزم جواز زواله
وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه
لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لا شبهة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لكان ممتنعا
بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طباعها لعدم حركتها اعنى سكونها فى معناه
وجوب الوضع لطبائع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبائعها هف وانتم فان
النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العالم الحركات
بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا يقتضى لطبعه الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذا
النصف التحتانى منه لا يقتضى لطبعه التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة
واحدة بسيطة فبالنظر الى طبائعهما يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا لجواز
الحركة عليهما اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتحول عن حاله ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا يقبل
الحركة المستقيمة فيما بينتم عليه من امتناع العايق الخارجى والالتيام والخرق والتخلخل والتكاثف
وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طبيعى
ولو سلم فلا نسلم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق
ذا ميل مستدير ما ولها فى النوع مخالفها فى الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لو وجد مبدأ الميل وعدم العايق
لزم وجود الميل الطبيعى لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا
ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب وحصول اليأس ولا من نيله انقطاع طلب الحركة
لم لا يجوز ان يحدث الرجاء او يكون المطلوب وصفا او نحو يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه
ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب فقولكم والا لم يختلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز
ان يكون ذلك لاختلاف القوابل فى النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم
فلا نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها
على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا غير من المتصاحبين والا لاكان الممتنع او علة كل الاقوى الاضعف
ودليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما
والالكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوى بعضها بعضا

بيض لاسبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة محضة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه
على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر على وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب
ضرورة تاخره بالذات عن وجوده وما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم
الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لم يكن انفكاك احدهما عن الآخر
في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله فهما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد
تصور وجود محوي فيه وبالعكس لكن ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة
تقارب مفهوميهما وتلازمهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما
في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا
ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما ان وجود المحوي
كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة ما
لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض
ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان
الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي اليه واذا وجد المحوي في داخله
البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر
من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي في تلك لانها متاخرة عن صورته لما
تقرر عندهم من ان الصورة شريكة علة الهيولى فاذا اعتبر وجود صورة الجسم في مرتبة لم يكن
للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين ومثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية
للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي وكذا
لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى
اعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى
تعليل الاشرف الاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر ومثل ذلك يتبين انه لا يمكن
ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوي فكان
ان موجب الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب
او العقل والاول ثم لما فرغ من الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب
عن الدليل المذكور بانا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا
لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين

لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات
ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر لامكن الانفكاك بينهما فلا
لزوم كما اذا تحقق الانفكاك يكون احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقعا في نفس
الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء
ليس ممتنعا بالذات واما اقمنا الدليل على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء
بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء واجبا في مرتبة
وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر فانا قد برهنا
على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بالغير مطلقا فلا نم التنافي
بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في
مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه
في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء
حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا
اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه
عما شغله اما اذا فرض حاوي ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او
البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما
الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا في شيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما
لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي
فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يختلفان في الوجوب بالذات
ع قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا
امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول
مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب وصفاته ومعلوله الاول الا ترى
ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز الانفكاك عن الواجب وانما كان يقتضيه
ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب ولكن ذلك ضرورة ان وجوب المعلول يقتضي
وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وامكان عدم امكان
ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم
في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول
الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا ولا يلزم من وجود المحوي

معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء ممنوع ههنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد
يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده والمحوي في
داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة مطلقة للمحوي بل المحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم
الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولو سلم التلازم بينهما فلا نم ان
المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا لذاته
والاخر واجبا لغيره ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان
يكون بحيث اذا وجب احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه في الرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب وجود الاخر في تلك المرتبة فذلك غير لازم
قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي حينئذ لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي
لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان
اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء
لما عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى
متاخرة عن الصورة [illegible] لعلة الهيولى [illegible] وهي التي بها [illegible]
في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكبر حجما بحسب
على الحاوي بحسب المساحة لكونه اعظم حجما وان كان الحاوي اشرف منه قطعا على ان استبعادات الوهم لا عبرة
بها في المقامات البرهانية. دليل اخر على اثبات العقل ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان المؤثر
المقارن لا يكون الا بما له وضع بالنسبة الى المعلول اي بشرط وضع المؤثر على المقارن والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئه فضلا عن ان يكون لهما وضع بالنسبة اليه فموجد الجسم لا يكون الا امرا
مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل
علة المركب لا يجب ان تكون علة لجميع اجزائه بل يجب ان تكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح
به الشيخ في الاشارات فيجوز ان تكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جزء اخرى تكون جزءا اخيرا للجسم الذي
هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر بعينها
لايجاد وجود تلك التي في تلك المادة والالزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع قبل
وجوده قلت الكلام ههنا في العقل الفاعلة المستقلة بالتاثير على معنى انه لا اثر لها في الفاعلية

غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء
الاخير شاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الخارجية فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع
في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه واليه يشير قوله لان النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع
في تلك الافعال لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا القبيل. دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب
ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا
كان جسما او عرضا فلما مر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول
فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما
لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو وجدت الاخرى
واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احدهما
جزئيه وقد عرفت عندهم ان ليس احدهما علة الاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه
الاول في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي
مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة الارادية ويطلق
النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرونها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد
بالكمال ما يكمل النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا ككون السيف محددا او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع
من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع
الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم
لجسم يخرج عنه الكمالات الاول المجردات وقولهم طبيعي يخرج عنه صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير
والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات
وقولهم ذي حيوة بالقوة اي ذو من شانه ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه
دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ تخرج ح عن التعريف
النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي واما على
فيه من الافلاك الجزئية بخلاف الالات التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما لنفس لا كافاعيل الحيوان والنبات
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق فهي بعض الكمالات فانها ليست دائمة
بل قد تكون بالقوة واما على راي من يقول ان الكل فلك نفسا وانما ليست للاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد
وهذا لم يذكره الاكثر وقد اعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة
فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة

من الاحياء سواء توقف على الجزء اولا فان اريد بهما صرح عنه القوى النباتية والقوى الحيوانية وان اريد
دخل فيه صور البسائط والمركبات لانه يصدق عليهما انهما بعض ما يصدق على الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض
وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة بتوسط جهة
آثارها فان قيل على ما ذكرتم من ان تعريف ذي جنوع النوع لا مزاج النفس السماوية يكون قلنا كمال اول لجسم
طبيعي اى بمعنى ما لا للارضية والسماوية صالح للتعريفين وقد صرح بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك
اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا اجزاء وانما هو واحد
اذ لو اقتصر على قيد فهل ما دخلت صور البسائط العنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلا يستقيم هذا التعريف على المذهب الصحيح وهو
ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم
لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على نهج واحد
مع الارادة على الصحيح وانا ربما نعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية
على حدة فنقول النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اى لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس
الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اى لا يعقل الكليات والنفس الانسانية
كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط الرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ذاتها
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان
يوجد الجسم في تعريفها كما يوجد البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجب اخذه في حده من حيث
انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم
المهمات اعني معرفة الصانع تعالى من صفات العليا ولذلك اشتهر فيما بين من عرف نفسه
فقد عرف ربه شرع بعد النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية حادثة لا بحدوث البدن ولا
في الابدان وانه تعقل الذات واحساس الآلات ويشارك النبات في قوى التغذية والنمو والتوليد
وسائر الحيوانات في قوى الادراك الظاهر والباطن واشار على مغايرة النفس المزاج دفعا لما توهم بعض
الناس من ان النفس عين المزاج الذي يختل بالامتزاج والسبب
المزاج لانه مع تضادها الى الانفكاك انما يحصرها على الاجتماع وان ابقاها النفس فيكون
حصول المزاج موقوفا على الالتئام والابقاء الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور
والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور فان قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالات
الاولى من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فلم لا يجوز ان تكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى التي

النفس التي هي الكمال الاول شرط في حصول المزاج لم يلزم الدور وأجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء
غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها
انسانا او تصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم
ان المني لما وقع في الرحم تزايد كمالاته بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب غذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد
لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة
تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبر البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج
من اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج
له في الرحم باستعداد يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية
وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة
الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي
هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد البدل وحفظ
المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر
سابق عليه فلا يلزم دور فان قيل ان من زعم النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان
الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ للآثار اسم الى النفوس
تختص بها المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو مبدأ الآثار
السابقة على الاجتماع والتأليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس ولم يلزم الدور
المزاج السابق توقف النفس على النفس على ان ذلك يفضي الى غاية توقف
نفس على نفس اخرى سابقة عليها المادة وقد يقع ذلك الثاني النفس
المزاج قد يمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يأباها بل يقتضي السكون
كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء دليل
على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله ولمانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة
الى جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فتمانع النفس في الحركة على الارض وفي
الصعود على موضع عال واما المزاج فانه من حيث الحرارة والبرودة فلا اثر له في ذلك الثالث ان
النفس تبقى عند بطلان المزاج فان بدن الشيخ لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن
الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وفيه بحث لان
بقاء احدهما وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك الملموس المزاجي كيفيته

ملوية فالوارد عليه ان كانت كيفية ملوية شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له فيعدم
بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه وقال وهي مغايرة لما يعم
الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه
على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته
مثبت اياها وكذا اذا انطلق حواسه الظاهرة الباطنة بالكلية لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يغفل عنه مثل النائم
والسكران فانهما في حال النوم والسكر ان سئل ذلك العقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن
اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه
صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر ولا
برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن فانها لا يدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك
الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس بأسرها مع كونها مدركا لذاته وانيتها
بكون ذاته شيئا منها ويرد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي الاجزاء الاصلية الجسمانية التي هي
جزء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلة وعن الاعراض والقوى الحالة فيها
فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزاء الاصلية لكان عالما بانها هي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها التي
تمتاز بها عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم التي
تمتاز بها عما عداها ومغايرة لما يعم الشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسم المجرد في الحالات
بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد
بالجسم طبيعته الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد ليست جسمية كلية فذلك مما لا يثبت
على من له ادنى تمييز فكيف يجعل مسئلة ويبرهن وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن وليس مما يعم
الشركة فيه ومغايرة لما يعم التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن و
اجزاءه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع لها لمناسبة اما المزاج فانه يتبدل مع ما كان والبرد
وايضا الرطب واليبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقوله ايضا يزيد وينقص
مع ان النفس باقية بحالها والعضو الحاضر كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل و
عدم ان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلة واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس او له
وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس وهو
دائما في التبدل والتحلل والاعتداء بل النمو والنماء مع ان ذاته باقية ما دام
حيوة ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد من هيكله مع تشخصات يعجز العقل عن
تلخيصها وذلك البعض مع تلك التشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته لا بعوارض لا مدخل

في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره والاعراض
لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست مجردة لا بالذات ولا بالطبع فانه
لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فظهر انها ليست جسم والا لكانت عين البدن او
شيء من اجزائه انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه لما بين انها ليست المزاج ولا القوى ولا
الحواس يبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه
ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد
عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصور العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون
النفس الناطقة التي هي معروضها ايضا مجردة اما الاول فلان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين
كثيرين كالكليات التي تتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو كان محسوسا لكان
مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا
يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار
المعين والاين المعين والوضع يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم
صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم باضافة الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة
فيها بل في مجرد الحضور فيطلع النفس على هذه كما يدرك من الجزئيات ولا امتناع
ان يكون العلم مجرد الاضافة من غير ان يرتسم صورة شيء في اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون
تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار ولا يكون هذه الصورة
مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة مجرد اعنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه
العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيه بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا
يرى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة
الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤال
الاول لا يرد فانا باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي مر فيما سبق حقق ولنا ان الوجود
الذهني هو بعينه ليس الا ارتسام الصورة في الذهن وقيامها به ولزم الاستدلال وعلم
دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم محلها الذي هو عاقل
لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم من جهة انقسام
الحال لانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا
فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة

هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل اما انها تعقل فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا
فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة
وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد لانه مبداها وبعض الكل بعد بعض اجزاء
قيل لم لا يجوز ان ذلك الواحد بالفعل ينقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى
متخالفة بالماهية والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فتكون الصورة
العقلية مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل
لحصول الكل وان حصول الماهية يحقق حصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته
في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فتكون الصورة المعقولة معروضة
للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وبرهان الذي ثبت ان الصورة العقلية
يجب ان تكون مجردة عما بها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة فيها واما انها يجب تجريدها
عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما ينقسم
على ما تقدم ان العلم يطرق الانقسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة المعلوم في تمام الماهية اذ لو
سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية
حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي في الانقسام ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان كل مادي ينقسم فان النقطة مادية غير منقسمة
اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم
اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا
انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان
الماهيات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما لا يتناهى
قد تبين ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد تبين ان افعال الماديات متناهية
واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير
المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول
ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى تعقل
الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي
في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها تقوى على معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الآن يريدوا انها تتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية

في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل
الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس يدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك
الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط الالة ولا يكون توسط
الالة بين الشيء ونفسه والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في باب الادراكات ولحصول عارضها النسبة
الى ما يتعقل تعقلا مستقلا يعني ان النفس غير حالة في جسم من قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض
للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل مستقلا اي لانه يحصل العلم للنفس الحقه بالنسبة الى ما من شأنه ان
لها مستقلا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها ولكل
عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه
لكانت دائم التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره نفسه
عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني
لان حضور صورة اخرى مماثلة له يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه
انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة
اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان التعقل
ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له
لا ان يحل في مادة واحدة صورتان هما متماثلتان وكذا ان كان المعقل مادة الجسم الذي
هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان
متساويتان في تمام الماهية فان قيل المعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة
عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها
صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احدهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا نسلم ان حلول
شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت
شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان
يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع
الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انها يمكن ان

من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود
عقلي ومباينة لها ان حلول احد المتماثلين في الآخر كحلولهما في محل واحد اذ لا امتياز هنا
ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة الحال
الى المحل مغايرة لنسبة المحل الى الحال مغايرة احدى الحالين للاخرى وهذا القدر
كاف في التمايز ويبتني هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد عرفت الكلام فيه على انه
لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عاقلة لصفاتها دائما او غير عاقلة لشيء منها
اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب
بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم منها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير
لها ككونها مدركة لذاتها وقسم منها بالقياس الى شيء غيرها ككونها مجردة عن المادة وغير
موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست
مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان
ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني
ادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها
لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقلها في ههنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير
ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات المقيسة اليه ايضا يكون مدركة
دائما لحصول الحضور والغرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس زائدا
عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين
في النفس ولا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة
اخرى منتزعة لكنه معلول قطعا فيلزم المحذور ويرد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من
الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا يلزم
استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية وان كان
مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض
الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا استغناء
يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوى المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا عرض
للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوتي الحس والحركة الحاصلة
في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال

فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط
فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة العقل لاختلال الآلة
فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل لاختلال الآلة لا يدل على ان العقل حال في الجسم
اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان
لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية
على انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ازدياد ما يحصل من تعقلها بسبب اجتماع علوم
كثيرة عنده مستفادة من التجارب والاعتياد فان جودة الفكر عليه لا يكون بحسب القوة فقط بل بحسب التجارب و
الادمان ايضا فان المدرسين على فن من المشايخ يجدون فيه ما لا يجده على شدة الشبان لا لقوة وفي
آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتجربة والاعتياد
اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من
سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول القصد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية
تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافعال
القوية الشاقة ويتبين ذلك بالتجربة والقياس اما التجربة فظاهر لان من تعود مباشرة وهن القوة حتى انه يعجز
معه عن فعل فان الباصرة عند النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد
سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة
وهكذا حال الذائقة واللامسة وكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل
تلك القوى لا تحصل منها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما تحصل الحواس عن المحسوس عند
الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويبعده عن المقاومة حتى هذه والنسل وان كان
مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون
الطبائع مقسورة عليها معاوقة لتلك القوى في افعالها والمعاوقة والتنازع يقتضي الوهن فيها حتى
يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار والروية الى العلوم بل
يقوى بذلك الادراك لادراكها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان نشاطها
بالمعاونة من القوة الفكرية فقد تضعف عن الفعل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلال الوهمي بسبب
اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا
يتوجه اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلما قال الامام ان افاعيل القوى الجسمانية لا يحصل
منها الا عند انفعال موضوعاتها وحصولها من جزء واحد يقتضي قصورا هذا حكم من الحكماء كارسطو
واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة

والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل
نوع افراد متحدة بالمهية قيل ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال
الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد
حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية
داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد
واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها
حد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا
ولذا ادعى ان هذا مشترك في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طايفة يفرض من نوع [illegible] بما يجاب في ذلك
الجسم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعمل من النفس ويحمل حدها عليها عرضيا عاما للانواع مخالفة الحقيقة
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في المهية بتقرير الحجة انها مختلفة
في العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج
فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون
بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يتغير مزاجه جدا
ثم يرد بعد ذلك وهو باق على ملكته النفسانية وبلادته وذكاوته فلو كان ذلك للمزاج لاختلفت
باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل [illegible] في المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف ابقاء نفسه
في المحارب والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والحقود
اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نجد من شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع اختلافهما بان غاية في
[illegible] والكرم والبخل والعفو والحقد فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف
للامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان او نحو ذلك لان
اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفيف مثلا مع كونه سيء الاختيار للفجور وبالعكس وقد يكون الابوان
في غاية العفة والزوالد والولد في غاية الرذيلة والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه
العوارض والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية
فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب
اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب تلك الاسباب
من الامزجة والنفوس البدنية والخارجية على وجوه مختلفة واختلافها حتى تمتنع الاتفاق فيها واذا وقع

الانسان على السوية بعد التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس
وحدها لم يتصور شرطها عن نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية
لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو
موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول واحتج
فان وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم
واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور
الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت
قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان
تبقى على وحدتها ومع ذلك يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من
اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك
الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى في
الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز عدمه مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن
ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول
الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وقد مر كذلك انتفاء الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن
في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة
والهالكة ومفارقتها في الازل الابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ
وسنبين بطلانه وهو الامر الثالث ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا
يكون متحدة بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد
بالمهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة ويتم الكلام بان يقال والاعتراض عليه انه مبني
على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساوية لعدد الابدان لاتحاد
احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة ولا
لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال
من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستفاد وحادثة فلان
حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن فعند
حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لامتناع تخلف وجود المعلول عند تمام العلة
بناء على كون المبدأ موجبا لا مختارا كما مر على حدوث النفس وتقدم انه لا يتم بانه

بإبطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وأيضا انحصار شرط حدوث
النفس في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز أن يكون شرطا أيضا بأن لا ينضاف استعداد
البدن لتعلق النفس نفسا موجودة فيبطل بينهما في حال كان ذلك الاستعداد فلا يحدث
نفس أخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث
النفس أحدهما أن النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر لزم أن
تتذكر شيئا من أحوال ذلك البدن لأن محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم
باطل قطعا واعترض بأن التذكر إنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق
في تدبير البدن الآخر مانعا أو طول العهد منسيا وثانيهما أنها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن
ببدن آخر لزم أن لا يزيد عدد الأبدان الهالكة على عدد الأبدان الحادثة وبطلان التالي
ظاهر بالمشاهدة فإنه قد يحدث وباء عام يهلك أبدانا كثيرة لا يحدث مثلها فإما أن يتعلق بالبدن
الحادث حينئذ بعض الهالكين فقط فيلزم تعطيل النفس الباقية أو كلاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان إن
لم تكن هناك الأنفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة
بأكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بأنه إنما يلزم ما ذكر أن لو كان التعلق
ببدن آخر لازما للنفس على الفور وأما إذا كان جائزا أو لازما ولو بعد حين فلا لجواز أن تنتقل
نفوس الهالكين الكثيرين أو يتصل بعد حدوث الأبدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل مع أنه لا حجة
على بطلانه فليس بلازم لأن الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات شغل وترد على الوجوه الثلثة
أنها لا تبطل إلا تجويز أن تنتقل إلى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا
ولا إلى نبات وسماه فسخا ولا إلى جماد على ما جوزه الآخرون وسماه رسخا ولا إلى جرم سماوي على
ما رآه بعض الفلاسفة ولا يخفى عليك أن القائلين بمفارقة النفس البدن على أنها لا تعود إليه
ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وهي من الكثرة والظهور
بحيث لا يحتاج إلى الذكر وأما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس إذ لو فنيت لكان لها محل يقوم
به إمكان فنائها ولا بد أن يكون ذلك المحل موجودا إذ لا نريد بالإمكان الذاتي الذي هو أمر
عدمي بل الإمكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال أن يكون الشيء
محلا لإمكان وجود ما هو مباين القوام له أو لإمكان فساده عنه فإن البديهة تحكم باستحالة
أن يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه ولفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الحجر مستعدا
لحصول النفس الإنسانية فيه أو لعدمها عنه بل الشيء إنما يكون محلا لإمكان وجود ما هو متعلق
القوام به أي مستعد الوجود له ومحلا لإمكان فساده أي مستعد العدم عنه كالجسم فإنه محل لإمكان

وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا
محل لإمكان فساده بحيث يتصف به إذا اتصف فيما بعده ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده
امتنع كون الشيء محلا لإمكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به إمكان فساد النفس مغاير
لها وليس مباينا لها فإما محل لها أو حال فيها لا سبيل إلى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله
ولا إلى الأول لاستلزامه كون النفس مادية وقد فرضناها مجردة هف ولا يجوز أن يكون ذلك
المحل هو البدن لأنا فرضناه مباينا لها فإن قيل هذا الدليل إنما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء
البدن وليس فيه دلالة على أنها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها
متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه تصرفا له وتحصل كمالاتها بذلك فهذا الارتباط الذي
بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز أن يكون البدن محلا لإمكان وجود النفس
وحدوثها على معنى أنه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها
وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا أولا وبالذات
إلى تعلقها أعني وجودها من حيث أنها متعلقة به وثانيا وبالعرض إلى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب إليها أولا وبالذات
إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لأنها من حيث هي وجودها في نفسها مباينة له وقد
تبين أن الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة أيضا جاز أن يكون البدن
محلا لإمكان فساد النفس على معنى أنه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث أنها مدبرة له فيكون
البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث أنها مقارنة له لا من حيث أنها مباينة إياه بل هو
محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها
لم يكن هذا الاستعداد منسوبا إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا
الاستعداد لعدمها في نفسها أصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامها بالبدن
فقد ظهر الفرق بين إمكان وجود النفس وإمكان عدمها وأن البدن لا يجوز أن يكون محلا
للإمكان الثاني مع أنه محل للإمكان الأول ويرد عليه جميع ما سبق إيراده في بحث
أن كل حادث مادي ولا يتصور ههنا صورة لا جزء ولا للبطلانها أمكناه من النافلة
بعضهم إلى أن النفس الناطقة يفيض منها صورة نوعية إنسانية على البدن فيكون له تصرفها
في البدن وأجزائه وقربها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه أن النفس التي تعلقت ببدن وفاضت
منها صورة نوعية عليه لا يفيض منها صورة نوعية لبدن آخر وإلا لكان للنفس الواحدة بدنان
فيزيد عدد الأبدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد تبين أنهما متساويان ونقض ما بينهما

بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها
في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي ان ترتسم صورها في الآلات لا نزاع في ان مدرك
الكليات في الانسان هو النفس الناطقة واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم
هو النفس واختاره المص والحواس وقواه والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي
والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد و
المدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها ولنا ان صور الكليات
ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول
في بحث تجرد النفس ومن الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد وبيانه قد
يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الذي هو
والآخر على يساره على هذا الشكل في الخارج بل يتخيله محض اختراع وتميز بين جناحيه
المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار
والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون
محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في
الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة
الجسمانية واعترض عليه بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون الموهومات التي
هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بتوسط الآلات لما ادركنا النفس هويتها
لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو
الادراك الذي هو بطريق ارتسام الصور واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك
النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية
هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه
الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى يشاركها فيها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة
واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي يعني ان للنفس قوى يشاركها فيها الحيوان
الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص بها يحصل الادراك الجزئي وهي قوى يشاركها فيها
الحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى
العشر يحصل بها الادراك الكلي واما القوى التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم
فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي
المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاصها بالنبات بل لانها قوى بانها

وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذا الى مشاكلة المغتذي ليخلف بدل
ما تحلل وجزئياته ثلثة آخرها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهي عدم الغذا والثاني الالزاق
وقد يختل كما في استسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى يصير لونه وقوامه وقد يختل
كما في البرص والبهق فان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه
الافعال الثلثة لا بد وان تكون بقوى ثلث لكن القوة الغاذية مجموعها او قوة اخرى
تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر
منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي
لها اعضاء واحدة مختلفة بالحقيقة بعدد الاعضاء ومختلفة بالنوع اذ في كل عضو منها
قوة تصير الغذا الى شبيهة مخالفة لشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي تداخل الغذا بين
اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني
ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن
فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء
الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقوله
بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما
المولدة فالمراد بها قوتان وحدتها اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا آنفا عبارة عن
ثلث قوى احديهما ما يحيل فضل الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك
الدم يصير منيا فيهما وثانيتهما ما يفيد كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو
مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصب وبعضه مستعدا للرباطية الى
غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى كما يطلق على هذه القوى يطلق على احد القوى
الثلث من قوى الغاذية لوجود معنى التغير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية
لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لصادف
ذلك فعل القوة المصورة لانها تفيد مواد الاعضاء والصورة تلبسها صورها الخاصة بها
وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية
فلان بقاء البدن بدون الغذا ممتنع لان البدن انما يتكون من جسم رطب لتكون قابلا للتشكيل
والتمديد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها الاحالة ان تحلل الرطوبة
ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذا تخلف بدل

ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام الكون فضلا عنها . بعد ذلك وليس حين في الخارج جسم
اذا ماس بدن الانسان لم يستحل الى طبيعته فلا جائز ان يكون للنفس قوة من شأنها ايصال المواد
الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلف على البدل بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية ولما اتى الموت
فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتوليد مما ثبت وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة
تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية بجزء مادة تحصل [illegible] ولما كانت المادة المنفصلة قبل
المقدار الواجب كالاصل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة
المفصولة فينميها بتسديدها في الاقطار على تناسب طبيعي لنوع ذلك الشخص ذلك النوع الى ان يحصل
ويخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص
بالقوتين الغاذية والنامية كان مقصودا منه فيهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء
النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى قوى اخرى اربع تخدم تلك الاربع حتى ادم لتلك
القوتين لما انهما اكثر مقصود الطائفة بل المقصود تلك القوتين واما قال يخدم الغاذية ولم يقل تخدم
الغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج
الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل
الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان المريء اذا استرحاحت الى الغذاء يجده يجذب بعضه الى المعدة من غير ارادة من
اساكه في فمه ولهذا ايضا ان الحلق يخرج بالقوة بعيد وان ما ولم ولا ما دلت الا بجذب المعدة
اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت
الجماع انها جذبه تجذبها الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير
شبيها بجوهر المغتذي ولان الاستحالة بطيئة الاستحالة ان تنفذ فيما فلا بد من قاسر
يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب
التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث
لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحامل من بعد السرة وجدنا رحمها
منضما انضماما شديدا بحيث لا يمكن ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم
لا يزايلها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما تكون لما هو مستعد لها
وتلك هي القوة الهاضمة [illegible] فان الغذاء بمضغها كيلوسا اي
شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة
المشروب كما في جوارح الصيد وايضا ذلك لهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الممضوغة

يسرع في انضاج الدماميل ما لا يسرع الحنطة المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد
الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطيفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد ونفذ
في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس
فينهضم هناك انهضاما ثانيا وتخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا
وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وتمامه في العروق وابتداؤه في حين صعود الخلط في العرق العظيم
الطالع من حدبة الكبد وتمامه في الاعضاء وابتداؤه من حين ما ترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل تنفصل منه ما لا يليق لمكان
ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل تعفنه وفساده فلا بد
من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها عند الحس في حال التبرز والتبول وغير ذلك [illegible]
هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية
الى غذاء جميع البدن [illegible] فيها الظاهرة القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو عن السن
تمام [illegible] ووجود احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السن كما في الصبي المهزول واما عكسه
في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والصورة [illegible] بالطريق لاستحالة وجود
هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل
القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال
يفعلها بالاختيار والشعور ويرد عليه ان الامام ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون
مصورتها الجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه
الافعال عنها بحسب استعدادات المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فيفضل
هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن لا انصاف ان تلك الافعال العجيبة المحكمة
على النظام الشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان المختلفة
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيه الاذهان وعجزت عن ادراكها العقول والافهام حتى
وقد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح وما في خلق الانسان بخمسة الاف او ما لم يعلم
اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل لصدورها عن القوة
التي سموها المصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الافعال
لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية واوكل الاعتراض
بعد ما قيل من اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يكاد يتم الا
على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات

واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان
يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه
المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام واشار بذلك انها شبهات من خلط المباحث الحكمية باصول الدين
من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث فانكم جعلتم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة فلم لا يكون
تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة والكيلوس والالصاق فعل جاذبة العضو
واما الغاذية فعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر عنها التشبيه الثاني لا نم ان
الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من
الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند
انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم امسكته ماسكة
العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى
فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص وما
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد لا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة
الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث به الاخرى وهي العضوية فهيهنا حالتان
احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة
الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات
واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات
كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصور النوعية
ايضا كما ذكرنا انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز
ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية
ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث
لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف
فيحصل بقوتها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى
قريب من منتهى الكبر ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف
الى قريب من الشيب وفي الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعدها الى اخر العمر الرابع
لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين هي هاضمتها فانها تفعل
ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا نسلم ان في الثدي قوة اخرى وليس المني للانثيين الا كاللبن

للانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثدي الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى
ولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لما
قبل الصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني
متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وتابعيه لان المني يخرج من كل البدن
فيخرج من اللحم جزء شبيه به وعلى هذا من سائر الاجزاء وهذه الاجزاء متشابهة لاختلاف حقائقها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في المغيرة ايضا فان المني اذا كان
متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص
قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا
ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى النفس والات لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول باسناد صورة الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسه من غير ان يستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة
من قوى النفس الناطقة للولد واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية
العابرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال [illegible] في شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول
قوة من شانها اعداد المادة لتصيرها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان
يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك
المادة فينميها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذا الاثار
وهكذا الى ان تصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك للجزئي فمنها اللمس
قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك
بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المباشرة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير
الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك
حال اللامسة للحيوان لانه يراجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب
ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع الفساد به ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان

دالا على الشي الذي به يستبقي الجوهر من الملموسات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لا دالة على الحوائج
على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شي منها يشتمل على ان الهوا المحيط بالبدن محرق او مجمد
وكثير الاحتياج اليه وكان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا انه يكون عند الحس ابعع له
كالكبد والطحال والكلية للاستلذاذ بما يلائمها من الحاد اللذاع فان الكبد مولدة للصفراء والسوداء
والطحال والكلية مصبان لمائية لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض
وكالعظام فانها اساس البدن ووعلة الحركات فلو احست لتالمت بالضغطة والمزاحمة ويما يرد
عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة للاجلال وجوع لكونها
نفسانية فيكون لها شعور وليس كذلك والقول بانها انما تكون بحيث الملايم ووقع المنافر فيكون وجوده
في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد باطلا مردود بان ذلك انما يكون هو في الارضيات واما في
الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كاذعانها للملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم
الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه بعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب
من العلو الى السفل والنار بالعكس فذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر فهو في غاية الضعف
وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات
كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعددها
وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما يقررونه في تكثير القوى من
ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا انها ملموسات مختلفة الاجناس متضادة
فلابد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين اللين والصلابة والحاكمة بين
الملاسة والخشونة ومنهم من زاد الحاكمة بين الخفة والثقل الى ان يجوز ان يكون لهذه القوى
باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا توهم
اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد
فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها
اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروايح والالوان اجناس
مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا
يجدي نفعا وحينئذ الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذي هو
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان ومنها في المرخ المنفعل اذ يحس به عن جوهر الملايم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يحس به عن مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج

الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة
بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة
خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي الطعم المذوق كما هو الى الذائقة فان
المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا
بذلك الطعم فان المحرور انما يجد لطعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء
لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية
ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او يتكيف
نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا ادراك
من الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم
والملامس بلا اشتراكها في الحس فان سطح اللسان ينفعل منها انفعالا لمسيا بالتخفيف ولها او في ذو
نيرد على النفس اثر القوتين كانه يحس بلا تميز في الحس منه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثديين ويفتقر في ادراكه الى حصول الهواء المنفعل من ذي الرايحة
الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة الى الشم
انفصال اجزاء من ذي الرايحة تخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بانفعال ذي الرايحة في
من غير انفصال في الهواء ولا يجوز كل انفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على الهواء الا زمنة وكثيرة
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتحلل وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك بان المسك
به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رايحته تبقى في الهواء ازمنة متطاولة في
الفرق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرايحة لما كانت الحرارة
وما يجانس لذلك والتبخر تذكي الروايح ولما كان البرد المستوي يخفيها ولما دبلت التفاحة بكثرة الشم
واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل
سببان على تكيف الهواء بكيفية ذي الرايحة وكثرة اللاد الشم على ذبول التفاحة وتحلل الهواء بها كما
الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرايحة
الى الة الشم ايضا سببا لادراك الرايحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة اليها سبب له
وتمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما تجاورها لا يمكن الانفصال قريبة منها فكيف يحلل الجسم
ذو الرايحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة بعيدة
مثل مائتي فرسخ برايحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء
الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء يبادرها مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد

ولا دليل على امتناعه سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون
لهبوب رياح فيه على انه يجوز ان يكون ادراكها للعصبة الباصرة حين هي متعلقة في الجو العالي و
السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء
المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب توجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي
سلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يوجبه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى
جنبيها ثم من الامرين حسبما لزم انضغاط من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك و
يشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع القطن وقلع الكرباس على الاول والثاني
لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا
عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لا لاجل تعلق بها ولا يعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى
الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت بل هو وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد
في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه
الاول من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه
بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا يضرب
الفاس على الخشب رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب
في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا
ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمع وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى العدوان
او تحصيلها انما تبقى وجه حصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجب السماع ومتى لم يوجد فلا
لا انها تثبت ان السبب ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة نفس اليقين وكذا
الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على المعاند كونها معلومة
نعم وعورض بوجوه الاول الحروف الصادرة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد
سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ والثاني الحامل حروف الكلام اما هواء واحد او
متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة الا ان
النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني
يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما جدار
المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يتبقى الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان
الهواء لا يحمل الكلام مخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا نفذ الى الجدار وصح مخافة

لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فيعرض وجه على التالي وجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصادرة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد يجب ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول اليه ان يكون السماع مشروطا
بالوصول اولا مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على
التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا بعد ان الهواء في المنافذ الضيقة يتكيف بالكيفية التي هي الصوت
المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز ثم قال ان الهواء لا يحمل الكيفية المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في
تلك المنافذ مستقيا لشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان
من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ثم يتيامن
النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا
الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع
فيه القوة الباصرة وسمي مجمع النورين وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج الى
كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء
واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره
حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية تتعلق به
ابتداء اي بلا واسطة تكون تلك الرؤية بعينها متعلقة اولا وبالذات وتعلقها بعينها
بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية
وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء
بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى
ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ابصرنا متضافهما
رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وهما
الكيف كل واحد منهما عن الحس لكنا اذا تاملنا الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية
الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية
المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه

لى غير ذلك فلون الجسم مرئيا ولا وبالذات وتلك الاشيا مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا
لم ينكشف هذه الاشيا عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع ايضا الى ان الحد وانما
قيد بقولنا لانه لو لم يثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى
شايبة الحدوث اولا وجه هناك ويجب حصوله مع شرايط زعمت الفلاسفة وبعض المعتزلة
ان الابصار يتوقف على ثمانية شرايط حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد الرؤية
الرؤية عند انتفا شي من تلك الشرايط ورد بان العدم لا يدل على الاشاع واما الثاني فلانه
لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها
واللازم بط قطعا ورد بانا نريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد
الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع
فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال اشتراط هذه الشرايط انما هو
عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة
لا على حد احد فوقه كما في الآخرة واما شرايط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي
او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المراة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكموده
فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد
والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد
والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا لاصق
من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب
الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وقيل ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء ورد
بدلالة على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه من الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فيلزم ان لا يكون
حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره
ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لانا لا نرى هذا الجسم الذي لا يكون
الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتحقيق انه لا كلام

لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالهواء
بكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة
واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار
ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكر بعضهم من انه يشترط في
الرؤية كون الشيء جايز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروايح والكيفيات
الملموسة فليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله
نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وساير
المبصرات ايضا كثيفة وذلك بط قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى
طعمه ورايحته كما يرى لونه وضوءه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد
يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل
الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد
الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرايط الرؤية عشرة كما هو
ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع
المذهب المشهور للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار
بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر
ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى
الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه
ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر
وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية
الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية
السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة
المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في
الابصار الانطباع في الجليدية والا رأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته
في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين
والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس

المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية مع بعض ان
الصورة على التلقي وفيضانها عند تعيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة
من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر
ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا
اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ
الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد ينفذ في الجسم اللطيف
ويصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير
الثاني ولهم امارات اخر موقعة لليقين في هذا المطلوب لمن حصل كتب المناظر والمرايا و
ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع اما ان يكون عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان
جسما امتنع ان يخرج من عيننا مثل هذا الجسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف
كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها
ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة
طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الا
بخروج الشعاع لوجب تشويشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى
يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب
ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل
الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين نبصر بها
الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا
بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض
شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث
الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء
فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس بحدة في نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي باقية في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك
الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان نوع الوجه صورة المرئي في تلك الحالة
باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة

المرئي في الرطوبة الجليدية وجودها الذهني فلا معنى لتنازع بينهم في ذلك فان حصول صور المحسوسات بانطباعها
في القوة الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني فلا معنى لان يطالبوا في تخصيص القول
بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة
الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة
امرا وراء ذلك فلا نسلمه لا بد من توضيح ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا
معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد
حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية
يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي
وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا
شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر
ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلت الزاوية موضعا
للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضوعا قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع ينبغي
ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يعرفون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه
والثالث ان المبصر في ادراكه اسوة لساير الحواس الظاهرة وليس ادراكها بان يخرج منها شيء
ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان تاتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر
بخروج شيء منه الى المبصر بل باتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين
فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي
بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره
اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم
على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد
عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في
العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فلاحظت المرئي الموجود في الخارج على عظمه
وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث
فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البق يستحيل ان
يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل العصفور او الانسان او الفيل لو كان كله
نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشر فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة

وان هو لم يكن هذا جليا عند البعض فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة
المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار
اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون
اكثر كانت اقوى فكانت الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك
الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار وللقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك
العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور
يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور
سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما مر في بحث اجزاء الماهية من ان
عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه
من الاعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة
ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في كل
واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علة مستقلة مجموعها
لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة الا انه يقال اذا نظر شخص فرأى وحصل
تلك الحالة ثم نظر بعد ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل ولا يحصل وح يلزم ان لا يراه
الناظر المتاخر وذلك بط لوجودنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بكيف المشف
المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص اخر ولزم امكان
رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرايط اخر غير التكيف
بكيف الشعاع فان انعكس الى المدرك انصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمراة ثم لا ينعكس منه الى شيء اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما
خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل
في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا يشعر له بالانعكاس
فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورته وجهه منطبعة في المراة
واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من

سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غايرة
في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورته في الصقيل ثم
ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها انه لو انطبع من
الوجه صورة في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الرائي
كما ان الحائط اذا اخضر بانعكاس الضوء عن الخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا
ولا يختلف عن المستقبل كما نرى صورة الشجر في الماء ينتقل بكانها عن الماء مع انتقالنا
وثانيها لو انطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها كما نرى سائر النقوش
المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المراة غائرة فيها بحيث تختلف
بقربه منها وبعده عمن بعده عنها واما في عمقها وهو بط اما اولا فلانه ليس للمراة عمق
لو كانت الصورة المرئية في المراة منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها لانطبعت
فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول
بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه
وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس
عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبقت قاعدة المخروط
على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى هذا الوجه يختلف
باختلاف الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
الصقيل اذ لو كان هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح
الصقيل وانما هي من الات الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن
الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمح انما المح انطباع العظيم في الصغير
وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض من تعدد
السهمين تعدد المرئي فقد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب
الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا
واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد
سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع
واحد راى واحدا وان تعدد موقع السهمين راى متعددا والقائلون بالانطباع
ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى
الشيء الواحد شيئين دائما بل لابد من تادي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين

فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا يتادى
الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين
راى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان ثمة
جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني يحجب
الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كاننا
لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى
عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك
الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين
لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون
العصبتان باقيا بحاله وزايلا معا وانه محال فهذا الدليل يقلب عليهم اقوى لهم لو كان
السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين وتعدد موقعيهما لما امكن
ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان
او موقعهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف
فمن الممتنع تفاوته في ملتقى العصبتين بحيث لا ينقسم عليه الشيء ولا يتباعد واذا كان المتقدم
والمتاخر جاز اعليه فح لزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة
اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات
الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء
وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور
اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني
ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما
بالحفظ فاما بحفظ الصور وهي الخيال واما بحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط
وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على
وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم
بان هذا الاحمر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول
هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر
لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع

فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي
مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملونات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات تدركها
فلذلك ثبت الحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه
بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند الحاكم حال
حكمها قد يكون بارتسامها كما في الحكم بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها
فيها وارتسام بعض اخر في الاتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في الاتها
كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي حتى يمكن الحكم
بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك لم يصح ما عنه ثم ما ذكروه اذ ليس من الحواس
الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك المحسوسات
وتحكم بينهما وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا
مستديرا وما ذلك الا لان قوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة عند زوال المقابلة وتبقى قليلا على وجه
يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في
البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة
واعترض بانه يجوز ان يكون اتصال الجسم الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل
زوال المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان
المبرسم اي من به المرض المسمى ذات الجنب اذا اوتي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة
المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى
سباعا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصور مرتسمة
في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من
الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو الحس المشترك ولما
كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه
الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما
تعطلت الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس
المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال وصورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها
فيه من الخارج ولما لم تكن تعود باشتغالها فيه من داخل لم تفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من
خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق

والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي باقية مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ اعني ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين وبناء القبول هو الحس المشترك فمبدا الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدا الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور المعقولة وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدا لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا يجوز ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كما لا ارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ان ههنا شكا وهو ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تحضرها في الحس المشترك لم يكن الحضور والادراك بالتفات النفس الذهول بعينه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا تدخل من طرق الحواس في ادراكها فتلك القوة غير الحواس الظاهرة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه

من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان من يدرك عداوة الشخص يدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس ويكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بآلتها الخاصة بها ولا يلزم ان يكون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك من له هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى بعض او فصلها عنه وتسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موضوع شيء من هذه القوى اذ لا مانع من ان يكون هناك من القوى فكثر مصادمات المؤدية الى الاختلال الفصل الخامس في الاعراض ويحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شامل للسبعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ويحصر الى مغنى مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منقوضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فانهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما فقلنا المشهور في تعريف

الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرج جماعته وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين لا يكونان
من الاجناس فضلا من ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في
هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها
شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على
ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي او لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على
التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها
بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتواطؤ بل من اطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لابد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ماهيتها المختلفة الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ولم يثبت شيء من ذلك في كل واحد من الامور
المذكورة وكذا ما ثبت في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة
تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فممنوع لجواز ان يكون ما تحت بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد هيهنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجوز ان يكون بعضها اجناسا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام هذه الاشياء
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة لا سبيل الى تحقيقها ولما لم يكن في حصر الاعراض
من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فالكم
غير قار فمتى او قارا فيفعل او ينفعل او لا فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف و[illegible]
اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان يحصل [illegible]
النسبة له واليه الا بالعارض يؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا [illegible]
الاستقراء ويقلل الاختيار الاول الكم [illegible] بذكر المباحث المتعلقة بكل جنس واحد واحد
من المقولات التسع فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها
اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية من المادة
وعارض ايضا للمجردات العارية من الكيفيات فقد وجد الكم مع الكيفية وبدونها فيكون
اعم وجودا منها ولكون المجردات عالمة شاملة لا تستلزم كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون
علمها بحصول صور الاشياء فيها وفيه نظر لان العدد معروض لجميع المقولات حتى الكيف
لا معروض لنفسها واما انها اتم وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تعرض
ذات موضوعاتها الا بقياسها الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات موضوعاتها

تقطع النظر عما عداها متصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد وقد عرفت
ان الكم وهو الذي يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يلاقي
كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك
ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية
لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية
للاخر وليس لها اختصاص باحد الجزئين دون الاخر لا اختصاص النسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما
على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث
اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى
خمسة وهكذا والنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح
بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا
قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة
امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل
اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار
وان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في جهتين منها
فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد وتشملهما قبول
المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم
المساواة يعني اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من
الاعراض الذاتية الاولية للكميات ولما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الامتداد
والعدد ولم يلاحظ معهما شيئا آخر امكنه ان يحكم عليهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا
آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان ما يعرض
من الاجسام والاعراض مما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض
فيه شيء غير شيء لا ما يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي بحيث يصير هويتان بعد ان
كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يمتنع عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون



تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما اورد على الاستدلال بالعريض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفاء من انواع واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا الجسمين التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقي وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح فيهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضاد او يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابلهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد ولما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من ذلك وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيل الخط اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان الجسم المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكن ان يتخيل الامتداد الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يتسم الا في الجهات الذهنية بحسب تناهيها فيجب تناهي المتخيل فيها من تناول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد الخارجية في الامتداد الذهني المتخيل اذ كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور لا تناهي على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واورد عليه نظر لانه ان اريد الصورة التي الصورة في المقدار فليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وقد علم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته حاصلة في القوة متناهية واذا تخيلت السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلته مع قطع النظر عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلم التعليمي اعني الرياضي

يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة للنفوس بها لانها يقينيات وبعيدة عن الغلط فانها على نسق منتظمة قلما يقع الشك فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي لازم ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي بل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لابد ان يتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لابد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بل لابد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اي كل من نظر لا يرى فيه ... انه يمكن تخيل السطح مع القطع عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع القطع عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مع ذلك يختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو يطلق عرضيته والسلب مع بقاء الحقيقة وافتقار الشاهد الى برهان وثبوت الكم الحقيقة والافتقار الى عروض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في الجميع اولا ودلائل خاصة بكل منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهر عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي الحكمي ممنوع عليه برهان واما ما ذكره في بعض تصانيفه من ان هذه الامور مما يختلف معنى الجوهرية عن ...

للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض
عليه بان مقوم الشيء ما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما
اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا
على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها اعتذروا عن ذلك بانها متصورة
بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانها عبارة عن انقطاع الجسم
واشتماله على امر عدمي فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان
الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا
ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة
على عرضية الخط والسطح والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرضي فهي بالعرضية
اولى وتارة على ان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم عن
استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان
الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر في تقومه الى المقدر
والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم
بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا
كان بعض الاجزاء فقط عرضا فيلزم كونه عرضا كالسرير فقوله ويختلف الجوهرية الى
وبطل عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله ويبطل عرضية الجسم التعليمي و
السطح والعدد اشارة الى الدليل الخاص وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الجسم
يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية
يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف
اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة
طرف للخط واختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف رحمه الله انها ليست
اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها
لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها
ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به الجسم اعني الاطراف يكون ذوات
اوضاع والاعدام لا تكون ذوات اوضاع ومنها ان الاطراف يشار اليها والاعدام لا يشار اليها
الا اشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف

ان يكون من قبيل الخواص التي لا يمكن حملها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المتخصصة بعينها فان الشمعة المتخصصة قد يتبدل
مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات
الثلث على نحو واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة
منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النحو واذا طولت تفاوت مقاديرها
بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتخصصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يبطل عليها
الاتصال فذلك المتبدل ليس بعدها قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل عامة
جسميتها وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها بتبدله مع وجود اشياء الكل انتفاء
جزئه فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته
واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل يتعلق بعمقها
ايضا فالمتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني
الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وبذلك يختلف الجسم
التعليمي اقول وقد يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تحديده بحسب المساحة
والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المتبدل اذا اثبت التخلخل والتكاثف
لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه نوع من الجزء الذي لا يتجزى فانه من قال
به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الجزء من جهة الى جهة وتبدل
اوضاعهما وبذلك تختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل دالا على السطح والخط
ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة
مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد
تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل
اما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي
لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى برهان ولذلك امكن توهمه
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح
للجسم بسبب التناهي اولى ان لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب خارج عنه
لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء ونحوه انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة
عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت

كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين
وهو السطح واذا انتهى السطح في جهة فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط و
اذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها
ان الجسمين اللذين لا ينفصل شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا
طولا وعرضا فملاقاة كل واحد منهما الآخر لا يكون بمعدوم لاستحالة تلاقي الموجود بالمعدوم
بل بموجود منقسم في الطول والعرض فقط دون العمق والا لزم تلاقي العمقين وهو ما كون التلاقي
بعض ما فرض انهما يتلاقيان عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة
بتلاقي الخطين واما انها تشبه الاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان
الجسم ينتهي وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا
الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات
والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا
للآخر بالاسر فيلزم التداخل او لا بالاسر فيلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا
تلاقيا عند تلاقي السطحين لزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا
على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا في النقطتين اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين لزم التداخل
او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات
كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل
انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة
العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم والصغر من جهة
الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط
من العظم والصغر فيهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط متصف بالعظم
والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم
والصغر في جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر
فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل [illegible] عدمي يعني ان الثابت هي
والآنات هي بمنزلة المكمل من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان الثابت هي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته الكم وانما ذكره ههنا ولم
يذكره عند خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما يعرض للكم المتصل بسببها
اعتباريات لانه يوصف بها الامور التي في الاعيان لا تحصل لها الثاني من الاعراض النسبية

الكيف ويرسم بمقول عرضية مخصصة جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم
الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم نظفر
للكيف بخاصة شاملة لجميع افراده من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها
كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا
عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته
قسمة ولا نسبة فخرج الجواهر والكم والاعراض النسبية ودخل النقطة والوحدة من الاعراض دون
الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث
قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء اوليا بل بواسطة
المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره رسم للكيف بقيود عرضية كل منها غير مختص به ويكون جملتها
بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من
اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا
والاول الكيفيات المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول
الكيفيات المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفيات الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية ويتجه لم قلت ان الكمال الخارج من الاستعداد هو الكيفيات النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال ل
بغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون
حينئذ استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية انا لم نجده
فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون
للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الكيف الاول الكيف المختصة
بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفيات الاستعدادية والثاني الكيفيات المحسوسة فقيل
لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيف هو فيها الفعل من الاستعداد
ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات
او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر
كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان قلت ان البسائط لا يوجد
فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في
الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النارية وعرضها لا



اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والالم يحدكما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام والتمس
فلا حاجة به الى متوسط حتى يتم عوضا عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها
مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل مدركة بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة
ملموسات بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
ومفرقة للمختلفات اي الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من
خواصهما لم يقصد وانما قصد به ايضاحهما بان احكامهما فالوا من شان الحرارة افادة الميل
المصعد بواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة
وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء
الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من
اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطوء بما لم يضعه الحرارة ضعيفة يقوى على تصعيده
فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب ذلك المركب ثم يحصل عند تفرق
تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما
يجانسها لان طبايعها يقتضي تحركها الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية
علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع
الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما نسب الافعال الى معداتها فلهذا السبق ان الحرارة
من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي
لا يكون شديد الالتئام اما الذي يكون شديد الالتئام فلا يخ اما ان يكون
اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قويت الحرارة فيه حدثت
حركة دورية كما في الذهب لان النار لا تفرقه فان الالتئام بين بسائطه شديد جدا فكلما مال
اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانعكاس فحدثت حركة دورية وعلى الثاني اي ان كان الغالب
هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدثت تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في
الطلق والنورة حدثت مجرد سخونة واحتيج في تكليسها الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير
من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالاكباريت الكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق
استغنى عن الخلق وعدم حصول القصد ونقص في المختلطات وجمع المتشاكلات بناء على المانع

الطلق تقرب من المواد لاصحاب الاكسير صح

لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا
افعال الطبيعة الواحدة يختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات
وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه بما يشبه الحرارة من الخفة
يختلط ويمتزج بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة
تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها
اذا اثرت في المركب المخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفرقها
بالحرارة وتوجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها
وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل
العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جسم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب
كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس الراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة
ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم
وغير ذلك ولذلك نسب اليها كون غذاء البدن وافلاطون نسبها الى النار الالهية وهي المسماة
بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيه الاول فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية
المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل هيهنا تركيب
كان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب حياة وعند الاقوال لم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه
ويبطل قواه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فيحصل
ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان لولا حصولهما لذلك المركب فذلك
الجزء الناري الذي شانه ونحوه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على
المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لانه ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج
وعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون
الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت
جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية و
الغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لما في



٣٣١

اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما افاض النفس والقوى على ما
حكى الشيخ عنه في جواب الشاش انه قال الحرارة التي يعيش بها البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
يجعله مناسبا لجوهر السما لانه جهة عند يعني اذا انكسرت الغاية واكرهت صورته كيفيتها
حصل المركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل يحفظ
التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي فتلك الحرارة منبع الحيوة التي لا تجامع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان
الحرارة النارية باينة بالذات للحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود
وجه القصار وتبيض وجه القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عند ما
تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار نضج الفواكه
في البلاد الحارة على دركها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في
ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف
الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية
لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما
تلك فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن
مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان الميت بعدما كان
يلمس ويدرك من الحرارة في بخره ويحفظ خبثه ويمنع انتقاصها عليها ولو كان في وسط الجمد والثلج
بين ان الحرارة التي عنده ونفخته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية التي لم يتحكم امتزاجها بالمرتبة بين الا مرتبة الرطبة الى الانفصال فتحصل بما تعلق بها من
الهوائية بحركتها الى الطبع النارية فيزيد بذلك ويستولي فيجمرها الرطوبة ويبقى غليانا يتصل
به لطيفها عن كثيفها فيحلل المزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى مزاج لا يستولي
عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت
ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة
عن ان يستولي على رطوبات البدن فيعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان
فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا يعفن العشب في شجرها كما يعفن اذا قطعت منها بل الطبخ
في النبات من فعل حرارته ايضا الا انها لا تظهر في تلك ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية

الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المتن ان لفظ الحرارة
يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على
الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لم يدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من
الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس ويأتي من ان معناه ان الحرارة يطلق
على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية
الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة فهي غاية التحمل اولا فيه مخصصة للكيفية المحسوسة من النار
والرطوبة كيفية يقتضي سهولة الشكل لا شك ان الماء رطب وله صفتان احدهما سهولة الشكل
والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول فقالوا كيفية
يقتضي سهولة الشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر
لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة الشكل في النار التي هي بسيطة الطف الهواء
النار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى
اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى
الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للشكل واورد
عليه ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب
اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا
واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن يقول
كون الهواء ارطب من الماء اول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما يرى ليست مفسرة بها بل الكيفية
المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ثم فان قيل زيادة
الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم
السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا
جرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار
الوصف الثاني وقالوا كيفية يقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه انه
يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان
العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا اسهل التصاقا ونحن لم نعتبر في الرطوبة نفس الالتصاق
حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون ما هو ادوم
اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل

ايضا لا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة
لان الهواء رطب لا بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المتصل
الى كل محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يتشكك الجمهور في وجوده ولا يظنوا
ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان البحث فيه مجالا وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من
الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة
قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال
لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد
في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد
يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى
هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى ح مبتلا بل منتقعا والسهولة العكس
يعني انها كيفية يقتضي صعوبة الشكل لكل الحاوي الغريب وهما مغايران للين والصلابة فان
اللين كيفية يقتضي سهولة قبول الغمز الى الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فيكون من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في اربع انها من
الكيفيات الملموسة وليست كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف
الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها
من باب الوضع والثاني في اللين والصلابة وليستا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي يغمز وذلك
انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التعقير المقارن بحدوث تلك
الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة
الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وليس بصلابة
فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة لا صلابة الرابع الاستعداد لعدم الانفعال وذلك من باب
القوة واللاقوة والثقل كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان
مطلقا والخفة بالعكس وتعالى الاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة فكل منهما
مطلق واضافي فالثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد

بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية يقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال
باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شان الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني
كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا
الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا شان الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت سابقة الى المحيط فلو كان
في الثقل الاضافي اعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية الاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانما يقتضي
وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا بمقعر الاعظم العنصرية خلي وطبعه يتحرك الى ان يتصل
بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض بحدب كرة الماء مماسا
بمقعر الفلك العنصرية ثم خلي وطباعها يتحركت الى ان يلتصق بها بمقعر الهواء فقد يتحرك ايضا
تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر بالنسبة الى الثقيل
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
العالم ثم خلي وطبعه يتحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت
وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت
تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر
المسافة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا فرضنا كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر
الفلك فانها ح يتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة مكاني النار
والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها ح يتحرك بطبعها الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر
من الثانية واذا فرضت كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء
خفيفا بالقياس اليه ولنا اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء وخفة الهواء بالنسبة الى الماء



سبب مقتض للحركة ايضا يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدق
عن الثبت متغير ويدان بين ان الميل مما لابد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع
ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في
الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة
وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان
يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب الارادة المرجحة على اعتقادها ملائمة تلك المرتبة من الحركة
اياه واعترض عليه بان الميل ايضا تقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة
او القاسر اليه جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بلا
بد هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر
ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها
واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند الحركة الى الطبيعة او القاسر
وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل فليس المقصود مما ذكر
اثبات وجود الميل لانه امر محسوس ولاشك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر
المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ونعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة
في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل
حالة السكون لا ينافي كونه علة مقتضية للحركة فان من احس الميل حال السكون علم بالضرورة
كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا
في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا
كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى
جهتين كما في السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا امتناع في اجتماع
الميلين الذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا
كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان
مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في
حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول وفيه بحث لان السبب
القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان

يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين فلو اجتمع الميلان في جسم
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين مع انه لم يكن
متحركا اليهما اصلا اي الى احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه فلا
يلزم اقتضاء الجسم بالذات الحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور
هنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية
والوضعية دون حركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي فيهما احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان
بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد
كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر وميلا الى جهة السفل ايضا والا
لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي لاتحادهما فيه
ولا باعتبار معاوق داخل اذ المفروض انه لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي
بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه اخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان
متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معادلا لما يقتضيه
جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة
اصلا وليس ايضا نوع الجاذب فانه لم يمنع المجذوب فعلا لم يصر مجردا فيه مما نعا للفعل الاخر
فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ويدافعها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة
فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك الى العلو او السفل
وما قصد الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا تسويتهما لتساوى دون العائق
وعادته ويتبين ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل في ذاته
سواء كان طبيعيا او نفسانيا وتقرير البرهان انه لو لم يوجد الميل في الجسم القابل للحركة القسرية
لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم عديم العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة
انا نفرض جسما تحرك بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبعا ولا نفسا

سائلة ما في زمان وتعرض حينا اخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول
ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا ونسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض ولا يكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر
مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي معاوق وغير ذي معاوق وقد ذكرنا في مبحث اثبات الخلاء
ما فيه تحقيق هذا المقام بالا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع
عليه وقد جعل منه اي من الميل المتكلمون هو جنس متنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات ستا
ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وبجنس انواعه ويختلف تعبيرها يعني ان الاعتمادات تتماثل اذا
كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل
من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا اعني عند
طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فلكل ما ازداد
انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو
اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا
الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر
الاعتماد الى المحل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى المحل ولا امتناع حلوله في عرض
في محل آخر فكان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث
بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها
لذاته يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة
قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه
لذاته من غير شرط كالاكوان فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة وشرط والثاني ما
يتولد عنه لذاته مع شرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة
والثالث ما يتولد عنه لا لذاته بل بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن
التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة
المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا بالعرض ومنها اوائل المبصرات فان الاشياء
التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والقرب والبعد والوضع
والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف
والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف ومنها امور راجعة الى ما ذكرنا
فالترتيب داخل تحت الوضع والتفريق كالكتابة وغيرها داخل تحت الترتيب والشكل

والاستقامة والانحناء والتحديب والتقعير شبيهة بالشكل والقلة والكثرة من توابع العدد و
والبكاء والضحك والخلاف تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والقطب داخلة تحت الشكل
والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا
وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصرات بالذات عند الجمهور هو الذي
عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد خصصناه فيما سبق يعني المبصر اولا وبالذات وان الاول
في ذلك كالاضواء ومنهم من منع فزعم ان المعقول من المبصرات اولا وبالذات هو ان لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون
يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون
والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء
الاضعف والضوء الاقوى اللون وحقيقته اي للون حقيقة متحققة على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة
لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يحصل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا
كما في الثلج وزبد الماء فانه مركب من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس فيهما انفصال يؤدي الى تراكم
يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشرقت ضوءا من الاجرام العلوية وينعكس عن تلك
الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض
فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستتر يرى ذلك الشعاع
كانه لون ابيض فاذا ادرك الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم التفرقة بين الشيء و
شبيهه فيحكم بانه ابيض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما
متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق
البياض فيه لجواز ان يحصل من الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل وتمتزج لوجود
اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يمتزج بعضها ببعض
فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك
الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر
الاجزاء ولا انماؤها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يحصل بضد ذلك اعني بسبب عدم
غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يحصل بسبب اختلاف الكيفيات وتفاوت مخالطة
الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله بما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل
الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس شفافا كشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في
السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيحصل هناك سواد ولذا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد

ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ولهذا من بقي البياض وايضا السواد ثمكا بان البياض ينسلخ
السواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والفاضل الذي يجب ان
يكون عاريا عنه ضرورة تساوي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب منسلخ بالشيب
وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني
وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عرائه عنه وان اريد القبول
الامكاني الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون تخيل البياض
وكونها متخيلة في الصورة المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر فالشيخ لا
شك في اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير
هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية
بل اخرجت الهواء عنه ولذا صار اثقل وكذا في الدواء المسمى لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ
فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء
طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم خلط الماءان فانه يبيض ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الابعد وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار
ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وما استدل الشيخ
الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضي المبيض امران احدهما اختلاف طرق الاخذ
من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم الى العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة
ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه
الالوان فان لم يكن الا السواد والبياض ولا حقيقة للبياض الا عن لطافة الضوء للاجزاء الشفافة
لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا
بالشدة والضعف فيتبينا اشكال الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف الشفاف المظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة وجب ان لا ينعكس عن الاسود
والاحمر الا عما فيه من الاجزاء الشفاف وجب ان لا ينعكس الا البياض ولا الضعف الوجه
على ان مبنى اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر من ان لا
على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المقدمتين
نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او محققا على انحاء مختلفة وان
ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفا السواد
والبياض المتضادان يعني طرفا الالوان السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا

لانهما يتواردان على موضوع واحد ويمتنع اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف وما يتوهم من ان
السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد و
البياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا
يبقى كل واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد
منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض لان المراد بالبقاء على
الصرافة ان يكون حاله عند الحس زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد
واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته
هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم
اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته لم يجتمع مع الاخر واما الثالث
فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر متوسط بينهما و
اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت له
عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا و
يتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون
المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الضوء اي
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا
شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء فالوا انما
يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في
الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل
فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في
الظلمة فذلك اما العدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو
الظلمة اذ لا عائق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير
مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في
خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها
وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا وقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض
ضعيف ثم اذا وقع ضوء قوي يرى عينه بياض شديد واذا وقع عليه
ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة

الحس ان الضوء ليس امرا موجودا زايدا على اللون بل هو عين ظهور اللون فمعنى المنار المدد
ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء
والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا اقبل الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده
ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية
زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى
مضيا في الظلمة ولا يرى ضوؤه في ضوء السراج ثم السراج يرى مضيا ضوءا شديدا ولا يرى ضوؤه
في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيا ضوءا اشد ولا يرى ضوؤه في ضوء الشمس وما هو الا لان
الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية
زايدة على لونه ثم اذا ابقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا
الكلام في السراج والقمر فعلم ان اضواء هذه الاشياء ليست الا الظهور والاخفاء عند الحس
كما ان زوالها ليس الا الخفاء والاخفاء عنه فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره
قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه اثر في اختلاف احوال الادراكات لكنا نعلم ذلك
مدعى ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويختلفان
في مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك شيئين مختلفين
المهية في ظهورهما عن الحس فانهما انما يتشاركان في الحس واما ان البلور والماء اذا كان في
ظله ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فلان الشدة
والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله
المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام فلان للشدة والضعف ويكون من كل منهما
الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف
بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالفصل
او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم
قطعا ان التفاوت في السواد المهية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف
واعترض عليه بان السواد يتخارجه عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك
من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها
الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا

في الشدة والضعف مخالفة بالمهية يوجد كل منهما مع مرتبة من مراتب الضوء
مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك
المراتب فتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون
المحسوس معها فلما فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان
كلها واما ثانيا فلما تحدس من ذلك ولم تعلق شيء من ذلك لاحتمال ان
تبقى اشياء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس
لانتفائها بل لامر اخر يحصل لك وايضا يجوز ان يكون للون لطبقة
غير مشف وطبقة من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في
الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحس يحكم بما ذكرنا
واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في انجلاء
اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان
منكشفا فيه ظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا
كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى
الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء
شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح
وابين من المجموع الواصل في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه
في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملات يا ميز اللون عن الضوء فيهما وعلم
ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه
ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية الاعم
فهو غير محال على انه قد صرح بوجود اللون كما في البلور
اذا وقع عليه ضوء فهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض
او الاسود اذا وقع عليه الضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه
احدهما ظاهر بنفسه والاخر ظاهر بسبب الاول وزعم بعض

الاعند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها
متقدم عليها ذهنا فلايكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شئ منها اقدم او اولى او
وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لايقتضى تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية
الى الجزئى المتقدم عليها بالوجود كنسبتها الى الجزئى المتأخر بالوجود فلايكون المهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض
عليه بان هذا الدليل بعينه جارية فى الامر الخارجى لان جميع الجزئيات متساوية فى ان
تحققها ذهنا وخارجا بتصور بدونه ولايرتفع شئ منها بارتفاعه ولايتقدم على الجزئيات
ذهنا فلايكون الامر الخارجى بالنسبة الى شئ من الجزئيات اقدم واولى واشد فان منع
استلزام تساوى الجزئيات فى هذه الاحوال لانتفاء التشكيك فى الامر الخارجى كان المنع
مشتركا والجواب هناك هو الجواب ههنا الثانى ان الامر الذى يتحقق التفاوت
حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى المهية لم يتحقق التفاوت فيها
بل كانت فى الكل على السواء وان كانت داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها
لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى يوجد فى نور الشمس دون القمر ان كانت
من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس المهية
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فالا
للشدة والضعف لان القيد الزائد اما داخل فى مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك
للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السوية مثلا
الخصوصية التى يوجد فى الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة فى مفهوم البياض لم يكن ما
فى العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل
مهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى مهية العارض ولا فى مهية المعروض الاضعف
ولا يلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه فى جميع المعروضات اقول فيه
منع على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت فى
العوارض باعتبار امر خارج عنها داخل فى مهية بعض المعروضات فلم لايجوز فى المهية
باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد فيكون النوع تمام مهية الافراد
وحينئذ يكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النوع داخلا فى
هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع اما الاول ان القيد الزائد اذا كان
خارجا عن المهية كانت المهية فى الكل على السواء انما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس

المهية اذا تحققت ولا عبرة لكونه داخلا فى مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التى
فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة لكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض
وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك فى المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القيد الزائد
الذى به التفاوت فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت
لزم عدم تفاوت شئ من المفهومات فى افراده سواء كان عارضا او ذاتيا وهو خلاف المفروض
وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم
الى نفى التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى المهية و
ذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت
فى المهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول
من جنس الخط وان لم يكن داخلا فى مهيته وان ادعى التفرقة بينهما اذا كان كذلك القدر
الخارج عن المعنى المشترك داخلا فى مهية الاشد وبينها اذا كان داخلا فى مجرد هويته
لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لايتم ح فى اجزاء المهية لجواز ان يكون ما يتفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا فى مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذى فى محل
على حد من شدة او ضعف يرى شدة فى محل اخر فيكون شيئا كليا له افراد شخصية محالة
للكلى الاخر وضعف لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر فى المهية ولو كان الثانى
اى الضوء جسما يحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل
من المضئ ويتصل بالمستضئ تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى
فظ وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى اخر كما
يشاهد فى السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة
والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى مقابل المضئ ومقابل الجسم الكثيف المضئ بعد
حدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما فى الاول فهو ان حدوث الضوء
الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالى تخيل انه انحدر من العالى الى السافل وفيه
مع انه لو كان منحدرا لرايناه فى وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث
لا يتصور فيها ذلك واما فى الثانى فهو ان حدوثه فى الجسم المقابل لما كان بانعدام من المضئ
ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث
فى ذلك الاخر ظن انه متحرك فى الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما فى الثالث

فلان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء لذاته وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن انه ثمة اشعاع او حركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه يتحرك ويتنقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في موضع اخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا لنا وقيد لعلى بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في اتصاله بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا فقد اشار الى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يرى ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته سببا لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كان اكثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا وجبت لما تحتها سترا وان الاشعة الرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية فهي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لاستحركه الى جهات مختلفة ضرورة انه ليس بالقسر ولا بالارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل وما يوجها لحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق اشرقت على وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سد بالحركة ما دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك ان لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له واما بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هناك غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حول الجسم من حيث عدد لا احدها فالمنعدم ح عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالجسم محل حصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا كما في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حال الاسفار وعقب الغروب والضوء الثاني

ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه بعض الحكماء خارج العادة كانها مانعة من الابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي والمرئي او بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس المانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو مشتف في الغار فيبقى ان العايق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك ابعد مما في شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا لشرط وقد يستدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي عليها امر محسوس في الهواء وليس هناك امر محسوس لا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتحصل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تحصيل الظلمة امرا محسوسا تمسك القائل بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة وهي من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه يحصل حصل واذا انتهى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق او الآلات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء ح قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما تطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتمام اما وجودا فلانه يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا ولعل بانضمام بعض الجربيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يتعاون فيها الحدس الصائب فلا يتوجه على المنع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المنافذ التي يسلكها الجسم القارع او القالع الى الجنبتين ويتقاود لذلك الهواء المنفلت ما جاوره من

الهواء فيتم هناك التموج وهكذا بتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ابعاد للتموج
فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمى في وسط الماء. قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت
ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وكلاهما آنيان فلا يجوز ان يكونا سببين للصوت لانه زماني ورد ذلك بان
التموج ان كان آنيا فصح جعله سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فصح جعل القرع والقلع
الآنيين سببا له [illegible] سببا للزماني لانهم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب تاما
او جزءا اخيرا منها اذ لا يمتنع ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج يتعلق بقوله الحاصلة
يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء
الخارج عن الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء
المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء [illegible] الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج [illegible] لما ادرك
عند سماعه جهته وحده من القرب او البعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان [illegible] خارج
الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار في
مكان قريب او بعيد فلا بد ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها ويميز القريب
عن البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد فان لم يكن الصوت موجودا في الجهة [illegible]
لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمع باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع
بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يختلط القوة
والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف في الصوتين المتساويين
[illegible] الذي لا يطابق الواقع لا [illegible] ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يحول
[illegible] احدهما فلا [illegible] في [illegible] احدهما [illegible] والاخر [illegible] ولا اعتقادا
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيه التضاد [illegible] العلم وفرق [illegible] الحال
بالمقياس الى مدركاتها [illegible] الادراك وهو حصول الصورة عندها [illegible]
[illegible] زوال الصورة عنها [illegible]
[illegible] والنسيان [illegible] زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه [illegible]
المعقولات ولا يتصور [illegible] الجوهر المجرد [illegible]
بزوال الهيئة التي [illegible] النفس من الاتصال [illegible] المجرد [illegible] النفس
[illegible] الصورة عن [illegible] زوال [illegible] ان [illegible]

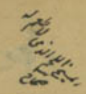
الخارج عن الصماخ والدليل لا يدل على ذلك انه لو لم يوجد الا [illegible] الصماخ [illegible]

اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في [illegible] من [illegible] النفوس [illegible] لا ينفعها
شأن عن شأن فكأنهم [illegible] اذ لم [illegible] في تلك المجردات التي [illegible]
[illegible] الظاهر باستعمال الشرائع [illegible]
الالهية [illegible] الباطن عن الملكات الردية و[illegible] عن عالم الغيب [illegible]
ما يحصل [illegible] الاتصال بعالم الغيب وهو [illegible] القدسية [illegible] عقيب
اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر
النظر على كماله حتى يرى كل قدرة [illegible] وكل علم [illegible]
كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد معنيين [illegible] في العموم والخصوص
والاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق
ثابتا او غير ثابت وهذا [illegible] وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني [illegible] الذي [illegible]
العلم ينقسم اليه والى التصور فيما كان العلم والاعتقاد في العموم والخصوص يجب [illegible]
الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم [illegible] الاول اعم من العلم [illegible] على الظن
والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم [illegible] الكلام [illegible] التضاد [illegible] ان يكون نسبة
الاعتقاد [illegible] في العموم والخصوص الى العلم [illegible] لان الاعتقاد
بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا [illegible] التصديق [illegible] المعنى الثاني ان يكون اخص منه اذا
اريد به ما هو ينقسم الى التصور والتصديق [illegible] العموم من وجه [illegible] التضاد [illegible]
العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول [illegible] التضاد [illegible] اعتقاد [illegible] الاعتقاد [illegible]
بان يتعلق احدهما [illegible] تلك النسبة [illegible] الاعتقاد [illegible]
[illegible] وجودا [illegible] اجتماعهما في محل واحد [illegible] وان جاز [illegible] على [illegible] العلم
والاعتقاد بالمعنى الثاني [illegible] الادراك [illegible] الايجاب في القرب والبعد المختلفين في
القوة والضعف انما يختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان
سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد
الاصوات انما [illegible] اذا ادركت الاصوات في [illegible] البعيد في مكانه البعيد والقريب
[illegible] القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسها على [illegible]
مبحث السمع [illegible] قال صاحب [illegible] ان سماع الصوت انما يحصل [illegible] الهواء المتموج
لتجويف الصماخ وذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن [illegible] الصوت [illegible] الهواء
القارع للصماخ لا يحصل [illegible] الجهة القرب والبعد [illegible] انما يحصل [illegible] الوارد [illegible]

ورد وتسمع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي بينها وورد في الصماخ فان الحاصل المتقطع
يرد عليها هواء قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك
الجهة ثم انا بعد ذلك نتبع بالسمع فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله حتى نجده
مبدأ وروده فاذا كان بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ونحن ندرك الوارد موجودا
وما بقي منه موجودا ونحسه ونعين ... وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في
المسافة الا شيء على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي منه ولذلك لا يفرق في البعيد بين الآتي
الواصل الينا من اعالي الجوانب ودون ... التي هي اقرب الينا ويفرق بين كلامي رجلين احدهما
بعدا ... ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر فالحاصل
هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو ان السامع يتبع من الذي وصل اليه ما قبله
ولكن مدرك السمع هو الصوت وصورته بعينه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة
مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك
الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف
باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك تلك الجهة اصلا والجواب ان الصوت اذا ادرك في
جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن تلك الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم
بالذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويجوز
بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود
ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد
والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة
التي نتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة
او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب فيها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وترجيح بلا مرجح واعترض
عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون مقابلها الممكنة مرجح
سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من
عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم
بقاء اجزاء الصوت وردت هذه العلاوة باتصال تلك الاجزاء كاتصال الحروف بعينها فيجري الدليل
فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل
للصوت فيسمعه ثم يتجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مندفع بان مسموع البعيد
مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت

مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدى قال الهواء المتموج الحاصل للصوت اذا صادم جبلا او شيئا له حجم
او جدارا بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف بمحض طاقته بهيئة التموج الاول حدث منه ذلك
صوت آخر هو الصدى ويعرض له كيفية يتميز بها يسمى باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها
يتميز صوت عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة
المتن محتملة وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يتميز به
صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى
التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان
في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يتعين الاولان تميزا في المسموع دون
الاخريين نظرا وتأملا والحروف اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان
الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامت قد يكون
متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون الحركة ما قبلها من جنسها كما
عرفت فالالف لا تكون الا مصوتا لاستحالة كونه متحركة مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة
واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا
كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او متخالف
بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بحسب ذواتها ولا بحسب عوارضها المسماة بالحركة
والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء
والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض
كالباءين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها
فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه اذا تألفت تأليفا
مخصوصا يسمى المؤلف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او
انشاء وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا
يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى
القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات

المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المحقق وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء
احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت
تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه
امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة
بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ
وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة
كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما ان الاشاعرة
فاما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي فتقليد واما الاول فلان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما
في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصر فيهما تنبيها على انه انما
يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر
الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه
وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به
ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته
اذ لا طلب فيهما اصلا كالارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا
فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده
في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغة فقط اولى
للقائل بان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها الطعوم التسعة
الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها اعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها
اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام تسعة تنقسم الطعوم بحسبها اليها فالحرارة ان فعلت في اللطيف
حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت
في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض و
الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف
حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون للجسم طعم حقيقة



والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن
لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالطه اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل
في تحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول
واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وانما المراتب
المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي الكثافة واللطافة غير محصورة فجاز ان يكون
كل واحد من تلك المراتب فاعلا وقابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في
محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية من كل منها بطعم لا
تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف
النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره
وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة
على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد عليه الظن وهذا من مباحث الحكمة
دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض
النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة يفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي جربتها الحواس
التفريق بما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حال غير ملائمة للاجسام
كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في
الغاية وهي المرارة فانها انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء
الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون
الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة
الا انها دون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة لانه يفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون
فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف
التأثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا جرم تكون الكيفية الحادثة غير
ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين
المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان [illegible] مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر
من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة تكون الكيفية الحادثة
في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة

من كيفية المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعنى يكون طعم المالح مائلا
قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر تارة وقريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف ويتحقق انه اذا
اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة
مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة
اعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه
ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك
الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة يفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة الا انه
شانها التكثيف الذي لا يلايمه الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق
ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة
بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوة
والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف اعنى ان الكثيف يمنع
البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا
... استصعافا فيحدث فيه العفوصة التي يقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل
اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل من تكثيفهما
في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية تكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة العفوصة وهي
الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وكثافته
كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس النضج ازداد حموضة ويفعل البرودة
في القابل المعتدل قبضا وهو عدم ملايمته دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة
في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية
عدم ملايمتها بين بين وهي القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك
دون العفوصة فلان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه معا فيستعسر الطبع عنه نفرة شديدة
والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة
والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا ... بل
فلا بد من ان يحدث طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة من القابل
الكثيف والفاعل المعتدل يجمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا ملايما جدا هو من التفريق والتكثيف
البليغ فيحدث هناك كيفية في غاية الملايمة اعنى الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة
المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة فعله في الغاية

من القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فيه فعلا ضعيفا ملايما فيحصل منه كيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة
وفي القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها
في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة للامزجة هي اضعف من
الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفعل فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة
فلا يحس هذه الكيفية لعدم تاثيرها الفاعل المعتدل في القابل التفهة
لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحس بذلك الطعم احساسا بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق ويؤثر فيه
بمادته وان لم يؤثر بكيفيته فيحس فيه بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا
ان ابحث الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل
من المر والمر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب
حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة
ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون اولا عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم
الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص
لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم
ان الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب
شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم
البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام
ذوات الطعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا
ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسايط واما
بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب
كثيرة على جسم واحد فيقتضي كل منها ... طعما من تلك البسايط حصل فيه طعم
مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة
غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم

المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في
العفص ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في الشيح والسبخ
ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من
الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض كالباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا
من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة
منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم قد يكون غير
ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم الطعم باعتبار ما يقارنه من طعم كما
يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة
الى محله كما في رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفرقة باستعداد شديد نحو
الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو اما طبيعي
كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او باستعداد شديد نحو اللاانفعال
اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان
لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس
بشئ لان المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة
والثاني القوة التي تحصل تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة
من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث
فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل
للانفعال واللاانفعال الشديد خرج عنهما اصل القابل
الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى
كون الشئ قابلا لامر انه بحيث يمكن ويصلح بان يحصل
فيه ذلك الامر وهذا امر اعتباري اتصف به
ذلك الشئ ثم انه قد يوجد فيه امر يتفاوت بها حال ذلك

القبول بالنسبة الى الفاعل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة
بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي
ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعدادات
فكون الشرط المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباينان في الغاية
كان الاستعدادات متوسط بينهما توسطا معنويا بقرب
بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم
من ان المتوسط بينهما ليست حقيقة ولا مجازا فيكون
اطلاقه خطا من حيث اللغة والنفسانية حالة او ملكة
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي
المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من
بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا
يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب
وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة
سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز
بينهما فلا يجوز الا بعارض بان يكون الصفة
حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات
النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم
مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كان ادعانا
وقبولا للنسبة تسمى تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز نقيضه تسمى ظنا والا جزما
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع تسمى جهلا
مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع

الزوال بالتشكيك من صيان الا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب
ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها
فيتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات
بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر
الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت
كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تحقق عن مباديها
التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات
تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق
اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا
هو المراد هيهنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب
لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم
صفة وهي ما يقوم بغيره تتناول العلم وغيره وقولهم
توجب لمحلها تميزا اي توجب للمحل الذي هو
النفس تميزا لشيء يخرج صفات التي توجب لمحلها
التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان
القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز
لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه توجب تميزا
لمحله وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق التميز
نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي
توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلق التميز نقيضه
كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا ظننا
زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام
الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق
بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة
ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب

المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني
ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن
نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انه لو اخطر بالبال هذا السلب لجوزناه في الحال وفي
صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يوجد امر يوجب السلب
القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا اليقين في الجازم المطابق الثابت
اعني اليقين ويتناوله التصورات بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض
لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني العلم بالنفي والاثبات علما لان توجيهما وان لا يكون التصور ايضا علما لان توجيهه فالصواب
ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يعد اني ولا
يحد العلم فانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف
بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل واحد منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما
يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور
وقسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري
والكسبي والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله
ما لا يتوقف حصوله على نظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحصول المثال
[illegible] العلم من الانطباع منبع وسال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات كل
باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما نحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقة
او مثال له والاول باطل حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون
القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود
في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله وقيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على
ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يقتضي الانطباع كما هو المدعى
واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما
بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع

الماهية باعتبار الشيء هو هو في غيرها باعتبار وجوده
في الخارج الحقيقة باعتبار الشيء هو هو
وعبارة الوجود الخارجي

مع جريان الدليل بعينه فيه أجيب بأن العلم بالأشياء يكون على وجهين أحدهما يسمى حصوليا وهو
بحصول صور الأشياء في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الأشياء أنفسها عند
العالم كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها إذ ليس فيها ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم
بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو أقوى من العلم الحصولي مرتبة فإن انكشاف الشيء على أحد
لأجل حضوره بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حصول مثاله عنده فقوله لا بد في
العلم من الانطباع ممنوع فإن المعلوم إذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد أن يكون مثاله
حاصلا عنده ولما ذاد هيهم قام البرهان على القول بحصول صور الأشياء في ذاته تعالى
حكم بعضهم بأن علمه بالأشياء أي بالممكنات إنما هو بحضورها أنفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات و
أحوالها خصوصا الممتنعات القول بحضورها أنفسها مشكل إذ لا حقيقة لها ثابتة حتى يتصور
حضورها وقال بعضهم علمه بالأشياء إنما هو بحصول صورها في مجردات أخر قوله وحلول المثال
مغاير جواب دخل مقدر توجيهه أنه لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم أن
يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا إلى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول
للنفس عند تعلقها بها والثاني باطل قطعا وتقرير الجواب أن العلم بانطباع مثال من المعلوم
وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال يخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس
بتلك الصفات إنما يلزم أن لو كانت تلك الصفات أنفسها حالة فيها لا أشباحها وأمثالها
وتمام هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة إلى أن العالم
يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة إلى أن النفس الناطقة إذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال
فقوله ولا يمكن الاتحاد إشارة إلى بطلان هذين المذهبين إذ اتحاد الشيء بالغير غير ممكن لما
بينا من أن الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم اتفق القائلون بالعلم القديم على أنه واحد
يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب أبو الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة
إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين على التفصيل لأنه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث
ورابع إلى ما لا يتناهى إذ ليس مرتبة من العدد بأولى من مرتبة أخرى فجاز أن يكون
ما يعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وأنه مح ورد عليه بمنع عدم الأولوية في نفس
الأمر وإن كانت غير معلومة لنا وبأنه لم لا يجوز أن يكون ذلك في خصائصها كما انحصار في
حقه تعالى وإن لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على أن العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الأشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وإمام
الحرمين يمتنع أن كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر وإلا

لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة أن العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز
انفكاكهما وأجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا
ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الأحيان ومع الانفكاك فإن قبل الانفكاك الممكن دائما فيجوز
الانفكاك دائما وفيه الظاهر عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق
بهما علمان وذهب أبو الحسين الباهلي إلى أن العلم الواحد الضروري يجوز أن يتعلق
بمعلومات متعددة إذ لا مانع بخلاف العلم الواحد النظري هيهنا لأنه يلزم اجتماع النظرين ضرورة
أن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير النظر المؤدي إلى وحدته وأنه مح بالضرورة الوجدانية
وأجيب بمنع اللزوم لجواز أن يكون المعلومات بعلم واحد حاصلين بنظر واحد إذ لا امتناع
في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي النقيض وكون الحاصل علما لا جهلا
وجعل الإمام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بأنه إضافة فيكون التعلق
بهذا المعنى غير التعلق بذاك أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات
بأمور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل من حيث أنه
كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء
على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من أنه إذا فسر العلم بالتعلق أيضا يجوز تعدد
المعلوم مع وحدة العلم كما إذا علم المجموع من حيث هو هو فإن الأجزاء داخلة فيه ثم ربما
إن أراد الجواز الذهني أعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وإن أراد الجواز بحسب نفس الأمر
على ما هو الشائع فيه وهو إذ يجوز أن يستلزم محالا أو لا نعلم كالحال والاستقبال إشارة
إلى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا إن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول
الاستقبال فإن العلم بأن الشيء سيوجد عين العلم بوجوده إذا وجد وكأنهم ذهبوا إلى ذلك تفاديا
عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا أن علمه في الأزل بوجود الأشياء فيما لا يزال عين علمه
بها في زمان وجودها وأما أهل السنة فقد قالوا إن علمه تعالى صفة أزلية واحدة تتعلق
بالمعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته وهو ظاهر لأن المعلوم فيما مضى إذ المعلوم في
الأول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل إلا مضافا فيمتنع اتحاد العلم
إلا أن يكون هناك إضافة وتوهم بعضهم أن العلم نفس تلك الإضافة فورد عليهم الإشكال في علم
الشيء بنفسه إذ لا يتصور هناك إضافة وذهلوا عن أنه أمر حقيقي يستلزم تلك الإضافة فمن قال
منهم إنه صفة ذات إضافة توجه عليه أيضا ذلك الإشكال فقط ومن قال منهم إنه صورة في
توجه عليهم الإشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين ويتأيد بذلك الإشكال الوارد

النظري

يقيد بتقدم

على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فقوي الاشكال لاجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني في
علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه عليه الاشكال لاجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك
الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا تتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانه الامر الذي
هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا
بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصلي والاخرى موجود بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا
استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء
يصح ان يكون عالما ومعلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت
الاضافة نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف
العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك
الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة
من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من
باب اشتباه العلم بالمعلوم فان كلي المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن
واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض
اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي
موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غايته ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود
في الذهن وبين القيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه و
فعلي وانفعالي وغيرهما اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فاوجدته
ويسمى فعليا واما ان يكون مستفادا من وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته
ويسمى انفعاليا او لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستحيلة التي ليست فعلا
لك [illegible] يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر فهو الكسبي
والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات و
فطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل ولا فالاول
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس ولا والثاني المشاهدات والاول
اما ان يكون تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا يعزب عن العقل عند تصوره للاطراف

سقط

فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول هي الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات و
تسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيها لعدم تصور الطرفين
كقولنا الممكن يحتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الفطرة لا تجتلى على ما هو مذهب الاشاعرة واما
المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان
الشمس نيرة والنار حارة محرقة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده من نفوسنا لا بالآلات
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه
عند تصور الطرفين وهذا معنى قولهم قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين
اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب
علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل
بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور
الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك
الوجوه وهو انه لما كثرت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين
واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات النورية بحسب اختلاف اوضاعه
من الشمس وذلك انه يتضح انما جاء به الذكي من الشمس فيحكم العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس
لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس
مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به محسوسا لو
لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لا
يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار عنها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا
انضاف اليه قرائن فادت اليقين وقام دليل على صدقه فانه داخل في المتواتر على ما ذكرتم وليس
ولا بمتواتر بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لانه انما يفيد اليقين بالاستدلال و
حدس من القرائن وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحكم

قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو سماع
الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان
القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما او اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها
وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم
يجرب الدواء بتناوله او اعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او غيره بخلاف الحدس فانه
لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام ستة فقال ما يحكم به الواسطة فيما هي الحس فقط ان كان
هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين
البديهيات والمشاهدات واعترض له بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات الى ان
الواسطة لما كانت لازمة للمقصود الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات يشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما قصد
الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع
بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية لاحتمال كثير من
العلل الحدسيات من قبيل الظنيات واجيب ويمكن ان العلم ينقسم الى فعلي والانفعالي الى العالم
كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم فهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق ... الدور
اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد
اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لاستحالة خلاف
ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له
وقالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور واجابوا
عنه بان ليس التابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل بمعنى اصالة موازنة في التطابق بمعنى
ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن
للاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم
ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال ان
ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شيئا الا انه كان في نفسه
شيئا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شيئا لانه علمت شيئا فالله سبحانه انما علمهم في الازل
كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى تم دليل الاشاعرة في نفي حاصل

الصورة بكذا لان ذات الفرس بكذا لا العكس نقال انما كانت ...

هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومع هذا لم يلزم ان لا يكون علة فعليا اصلا اي التابعية
بالمعنى الذي ذكر انما يجري في العلوم الانفعالية التي لابد لها من واقع تطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها واما العلم الفعلي
فانه لا يكون تصوريا ولابد فيه من الاستعداد اما الضروري فالحواس واما الكسبي فالاول يريد
ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل لان فيضانها عليه
يتوقف على استعداد مخصوص اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة
فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها
وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض عليه من المبدأ ملاحظة
صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس
بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات
الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا تفكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية
واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب
استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك
القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع
وباصطلاح مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا
حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي
هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم
والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو الادراك المجرد
عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى
فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لانحصارهما تحت الادراك بالمعنى الاول لفظ الادراك
في عبارة المتن فاعل يفارق والضمير مفارقة الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة انما يستلزم من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم
بالمعلول التام الا ان يكون المعلول لازما بين اللزوم للعلة بمعنى انه يلزم من تصورها تصوره الخصوص
ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة لكونها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول

ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمعترض ظاهر انه مبنى على القول بان التعقل يستدعى
حصول ماهية مساوية للمعقول في العقل اولى فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت
العلة بوجودها الذهنى علة لوجود المعلول في الذهن مع كون المعلول لازما بينا للعلة واستثناؤه قوله
متى عقلت العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن
ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة
بوجودها الخارجى يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهنى يستلزم وجود المعلول
في الذهن وهذا هو المط واما علمها من حيث انها تستلزم المعلول او علة وهذا علم ناقص بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية
واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يتصدق شيء منها الا مع الآخر
ناقص بالمعلول واما بحقيقتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها
بالقياس الى غيرها فهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اى على الوجه التام
ولا عكس اعنى ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقس العلم بالمعلول
من جميع الوجوه المذكوره يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وعوارضها من عوارض المعلول
فان قيل معروضات العلة ليست عارضة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة
على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة
كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات لمعلولاتها
كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ
الاول تعالى عالما بذاته مع جميع تلك الوجوه يمنع ذلك في غيره ولا يتم مقصودهم فيه فالصواب
ان يقال ان العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجوده اذ ... وبيان
ذلك ان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعى لامكانه
علة ما لعلية مستنده الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلول يستند الى
امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة فيكون العلم بالعلة يستلزم العلم
بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكموا بان الاستدلال
بالعلة يستلزم علمين ما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ما فقط اقول وفيه النظر المذكور وان كان
اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجى وذلك لا يقتضى استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول
انما المقتضى لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهنى نعم واعلم ان آ مثلا علة لان آب وعلم مع
ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية

ولا عكس اى العلم بوجود المعلول المعين مع

ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد بعلة اخرى
غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول
فلا سبيل الى استلزامه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه
اى مراتب العلم ثلث الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شأنه العلم وهذه القوة قد
تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة
كما في العقل بالملكة واما جعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب
العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه هو ولا يخفى انه عد القريب من تلك المراتب اولى
الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض التى
هي حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن
بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب
في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما
بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة حتى
هي جملة وعلم بالقوة بالنظر الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم
الاجمالي باطل بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها
عن غيرها فيكون التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حاصلا
من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك
التفاصيل حاصلة في الذهن بمجموعها لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت
قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وفي بيانها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل من المعلومات التي
في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى متصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل
ايضا ملاحظتها اجمالا وتفطنها تمام المرتبتين من الاحساسات ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر
اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية للاولى ولا شك ان
الابصار بتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا والحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي
والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت
امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة
فلا تكون صورة واحدة هذا خلف ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات الكثيرة
صورة متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته وعلما واحدا نعم انكشف بحصول الصورة
المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو هي وتارة

فالزمان كما اذا تصور اجزاء ه واحدا بعد واحد فانا اذا اورد ما ذكروه من العلم الاجمالي و
التفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع
الان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان
واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب ولذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم وكذا الحال
علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية اعتبارا بالاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار
اختلافها نسبة الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتبه على النفس موقوف من ان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه يصلح جوابا
لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة
فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من جهة انها شيء يحرك البدن فان
لا نعرفها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق اخر فبطل ما
قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صورة متعددة بحسب تلك الاجزاء والنفس
متوجهة قصدا الى تلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون
المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطوطة بالبال ملحوظة
قصدا متميزة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في حال الاولى مع حصول
صورة الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا
كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد وايضا واذا فصل الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من وجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما
اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقولهم المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا
الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك
ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه
انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان
يكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء اي بل جعلناه باسرها فان
العقل جعل هذا المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتخصيصا ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل
اله ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما علم

كلما اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا
العلم بسببه اذ لو لاه لكان لذلك ممكنا نعلم بسببه يعلم بعلم كلي واستدلوا على الاولى بان ذا السبب
ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان
احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه
بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه
ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بالسبب فان
العلم بمجرد امكان لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه
ايضا وايد ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز
في المعلومات وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان
ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المتعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا
لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه
البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف
مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء
وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي
لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا
واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف
على هذا الباء كان المستدل العلم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان
الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه
بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا
حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف
الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا
في تفسيره وقال بعضهم هو العلم بجنس الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل
انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان
الحسن والقبح ذاتيان للفعل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة ولختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
اي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر

قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان النائم عاقل
ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اى غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك
فانه قد يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما
وعملا ويطلق على بعض تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بان ذلك ان للنفس باعتبار
تاثرها عما فوقها من المبادى واستفاضتها منها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا
له مراتب اربع ولها باعتبار تاثيرها في البدن ليكمل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك
ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى
عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي انها كمال او استعداد نحو الكمال
قريبا ومتوسطا وبعيدا فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس في
هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب وعلى
النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية
كالجسم المطلق البسيط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف
الهيولى الاولى فانها في حد ذاتها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كليا بحسب
والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه
قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بالفعل على ما تسمى العقل النفس عقلا بالفعل مع كونها بالقوة
لانها قوة قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة
فتسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من
الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادات لاستحصال الكمال ابتداء والعقل
بالفعل استعداد ثم لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد
مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار
مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعل مرتبته رابعة ومنهم من نظر
الى التقدم في البقاء فجعل مرتبته ثالثة وايضا العقل المستفاد بحسب القياس الى كل مدرك
وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها

صلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس
قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا
في سلك المجردات التي لنا هذه معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر
باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات
الردية ونقض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة
الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر
النظر على جماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم
مستغرقا في علمه الشامل كل وجود وكمال انما هو فايض عن جنابه والاعتقاد يقال
لاحد قسمين فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق
مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير
ثابت وهذا معنى متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد
تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص
بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ
وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد
بخلاف العلم وفي هذا الكلام تمحل لان المتبادر منه ان يكون
نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد
وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من
العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون
اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين
اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم
اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد
ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة
ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين
الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
هو نفس المعتقد وان جاز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف
العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني اى المطابق للواقع لا يكون

فان الادراك المتعلق بسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني

لا احدهما فلا يتصور علمان نعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بين السهو والنسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجواهر المجردة اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجردة خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر عما ذكرناه

التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو الخزانة
للخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو

السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب عن عدم ترجيح احدهما على الآخر فقد يصح تعلق كل واحد من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتعلق بالاعتبار لا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل واحد منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا احتياج الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها اول ذلك ظاهر في العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضوره هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد والعلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احوال كذا كان العلم المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه فكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا بالاعتبار لكن يأتي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم متغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى تقابلهما وبمعنى اخص قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يمنع النقيض عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل بان بعض الظنون اقوى من بعض كسبي العلم يحصل بالنظر ... ولا جزئيه مزورة وح فانا احدهما قد يحصل بالنظر الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبادئ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل بها ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كان ... على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادنا علما ضروريا

غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضروريا يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر من ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من الاقوال في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسألة ثلثة الاول مذهب الاشعري هو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء اخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر ايجاده عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحادث موجب بالذات وان فيضانه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعال الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير لئلا يرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعله فارق لا يوجد في ابتداء النظر وهو عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعال الله تعالى فلم يصح التكليف بادخوله بنفس الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابطلها شرع

التذكر السابق الذي لا يقصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره هو يولده لان ذلك العلم حاصل بحسب ما هو في فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه هذا المحذور والحق ان المنظور فيه ان كان معلومات شاهدة النفس فتذكر النظر لا يفيد العلم بها ولا تذكره لئلا يلزم تحصيل الحاصل وان كان غير شاهدة لها في حين تذكره وان صار غائبا عنها فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يجتمع مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يجتمع اذا اجتنب قيد الابتداء واسند الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بعضهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار وعلى ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب العلم بالنظر ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان يتخلف عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل او ان عنه بانه قد يكون عقلا لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة تعالى ويشبه سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الالهيات بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم بخبره يصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره عنها انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يمتنع عند تناقضه وهذا الاحتياج والمعلم مع

فما يجب على الله تعالى بنظر العقل فيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم والجواب
قد تدارك العقل بقوله في العلم بصدقه اذ يجمع المعلم مقدمات يعلم العقل منها صدقه فيكون العلم
بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اولهم انهم ان عنوا ان صدق المعلم ليس من المعارف
الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن
الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه
الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان في ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس
لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحواله الذاتية حتى يستنتج منها بالنظر فان
لم يتوقف حصول العلم الضروري بها كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان
تلك العلوم الغائبة لا يتعلق بها الاحساس فلابد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين لنا العلوم
المتعلقة بالاحساس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف
الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة
للمطلوب فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عم ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا
يخرج الجواب عما يقال ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان
معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم تتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا منه عم وامتثالا
لامره عم على ما قال النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم
كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان في ذلك المعلم هو
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكفى به اماما ومرسلا الى قيام الساعة من غير احتياج في
كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف
بامامته ولهم وجهان الاول ان كثر الخلاف بين العقلاء في معرفته كثرة لا تحصى ولو كان
العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين
على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة
عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة
التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستقلون فيها من العلم فكيف لا يحتاجون
اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان الخطا فيها افحش في
بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه ولا يعني

الاشياع بدونه فلا نم ولا يفيد دليلكم نعم لا بد من الحس الصوري يعني لا بد ان يترتب
العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر فلو كان العلم بالمقدمات سواء
كانت مترتبة او غير مترتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من المكتسبات لكان كل من علم ضروريات
مخصوصات وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بلا واسطة
او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة لا يشعرون بما
يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها
على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك
امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب
مع الحصول اولا ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات
حاصلة عنده ليحصل مط ما غايته الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وانما
يلزم تحصيل حاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر في دليل آخر
على ذلك المط ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحدى الدليلين
يخالف الحاصل بالاخر تشخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد
الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التأدية مشروط بعدم سبق العلم بالمط
والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر
فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا
عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت باعتبار
فانه يجوز ان ينظر في معرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط
فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود
الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصدر ذلك الجاهل
معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما
ويرد عليه ان الجاهل ربما تقرر في مقدمات حاصلة عنده او نبهه عليه ونبهنا
ما فلا من خصوصية ما يؤدي اليه فادية الى النقيض بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله
المركب واما فقدان المبادي برمته بعضه والاشتغال منها الى المط فذلك حد من
لا نظر وزاد الم شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم

طلب المجهول مطلقا اولى يرد عليه ان الغافل عن النظر عما تصرف فى شىء ما حاصل عنده او فى
البته وليها قادته الى المطلوب كما ذكرنا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان واشتغاله بالنظر
على تقدير ثبوته كان المكلف به عقليا اختلفوا فى ان وجوب النظر فى معرفة الله تعالى
بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثانى واختار
المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا
فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى
يكون واجبا عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اى شكر الله
ودفع الخوف كان التكليف به اى بالنظر واجب واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا
فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع
نفسه يرى ان عليه نعما باطنة وظاهرة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك فى انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل
هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بالانعام ولم يثن عليه بكونه منعما وحقه
ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا
معنى للوجوب العقلى الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن
النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه لو لم يشكره يسلبها عنه فيحصل الخوف العظيم
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذى هو مضرة بما جوزه فان لم يدفعه كان مستحقا
لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعنى شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس
ولا يتم شىء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره اذا عرف بصفات
الكمال يعلم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر
فيكون معرفته ايضا واجبة عقلا وهى لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلى الثانى ان
النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلى او شرعى والثانى منتف على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله واشتغاله بالنظر على تقدير ثبوته كان المكلف به عقليا
اى ولانتفاء الوجوب الشرعى الذى هو ضد المطلوب اعنى الوجوب العقلى على تقدير ثبوته كان
التكليف به عقليا واما قلنا ان الوجوب الشرعى منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب

لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول لتوقفه على النظر فى معجزته بانها فعل
من الله تعالى قصد به تصديقه وهو وجوب هذا النظر اعنى النظر فى معجزته ثابت بالشرع ايضا لان المدار فى
النظر واما لانه نظر فى معرفة الله تعالى حيث يلى انه ليس كالموصوف فاذا قال الرسول للمكلف
انظر فى معجزتى كى تعرف صدقى فله ان يقول انا لا انظر فى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر
فيها علىّ لانى لا اعرف وجوبه لا يقبح منى الاقدام على ترك الاشتغال عنه وانا لا اعرف
وجوب النظر لا قبل ثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذى لا يعلم الا بالنظر فى معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام اى
عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعنى كون
وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وقطعنا عن حال الرأى
الى بطلانه وانتفائه وما لزم انتفاءه على تقدير ثبوته كان منتفيا اوكان انتفاؤه مسلم
لاستلزامه المح اعنى افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق
بينهما ظاهر لا سترة فيه لان كل ما يستلزم المح فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم
المح والمح لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المح فثبوته يقتضى ثبوت المح وثبوت المح لا يقتضى
انتفاءه لذاته بل يقتضى انتفاءه ولا فى ذاته اذ اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت
له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته
لانتفاء على جميع التقادير الواقعة فى نفس الامر وثبوت المح ليس من التقادير الواقعة فى
نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلكم الفاسد
اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ونتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع
خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فيخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا
شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب
فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصل المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع فى
اودية الضلال فيهلك ولذا مثل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا
شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا الدنيوى والاخروى قبل بعث الرسول فدل على انه
لا وجوب عقلا والا لكان تاركا قبليا ويلزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجب
العقلى مع انتفاء المنع عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان

اى لكان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر فى معرفته تعالى ثابتا بالشرع
لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه على
العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت
الشرع والعلم بصدق الرسول

الافحام بالفاء والجيم
وهى الملاحظة
الاسكات

لا لفايده يلزم العبث وهو غير جاير عقلا وان كان لفايده فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما فى الدنيا وانه شقه بلاحظ او فى الاخره ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوفا من العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مايدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوى ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمه ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان من ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا بما فيها اقل عند الله من تلك اللقمه عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف فى ملك الغير وليس فلا ثم توقفهما على معرفة المستفاده عن النظر بل يكفى فيها المعرفة السابقة على النظر الذى هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجب مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فلم لا يجوز ان يكون اذا توقف واجب مطلق على شئ غير مقدور كان ذلك الشئ واجبا او جايزا لترك وفرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك ولا يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف فى حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف فى حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا فى زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يستره فراوان سلم تم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه وهو باطل وايضا التكليف بالمحال جايز عند المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا والفرق ان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء فى نفس الامر لا يقدح فى ذلك والمراد بالمعتزلة المحتج هو الغدير الاخروى والمراد بالرسول هو العقل لا شتراكهما فى الهداية ونقل الشكر مع كونه مستعملا شغلا بما ليس جليلا لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب اذ انه

لا لان يستتبع فايده اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب والاعواض واجبه عندنا عقلا كما سياتى ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافيه بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن يحتاج الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا الا التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقه ومخاطرات كثيره قلما يفى بها المزاج فهو فى حكم ما لا يكون مقدورا والمراد الواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجوب ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان والكلف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الثانى اما اولا فلانه مشترك الالزام اى ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فما لنظر لان وجوبه ليس معلوما بل نظريا والاستدلال عليه بمقدمات مفتقره الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبه وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب على ولا يجب على ما لم انظر لانى فى حكم النظر من القضايا التى قياساتها معها فيصح للمكلف ان يقول ان هذه القضايا ... الكلف متوجهات ينساق ذهنه اليها لا الكلف ويقضى بالعلم بوجوب النظر فوجوب النظر ضرورى يحتاج الى تنبيه على طرفه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه نظريا الضابط ح توقفه على ماذكر من المقدمات الدقيقه الا انظار بطه قطعا وعلى تقدير تسليمه ان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبى وكلامه الذى اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يجب بعد وجوب شئ اصلا فلو يمكن الدعوه واثبات النبوه وهو المراد بالافحام واما ثانيا فالحل وهو ان ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه لان الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن الشرع ثابت فى نفس الامر سواء نظر ام لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فللنبى ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الايمان به لا يسوغ لك الا لا تنوع عليك يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذى لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف كذا وهذا فاهم فخرج عن تكليف الغافل فى شئ الامرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل اندفع ما سيتوهم الاشكال على المعتزلة فقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب

بالفعل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر
في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي
الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد
على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل
الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان
العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهو لا يتم الا بالنظر وما لا
يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه بعضها بالمعارضة الى
الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول
ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل والجزم وهو
الغافل فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهذا ايضا باطل واجيب بان المختار العالم
بان تكليف غير العارف باطل لان تكليف الغافل ممنوع عنه اذ شرط التكليف فهمه وتصوره
لا العلم والتصديق به كما مر ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم
انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع منعقد واقع على خلافه
وذلك لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم
الاستفسار عن الادلة الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية
مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
ما تدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لكيفية
المعرفة والتعبير والتفصيل للدلالة الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والكلية
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي واجب لكن فرض كفاية

فان الوجوب الذي اوجبناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة
على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض
كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انه لا يلزم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله تعالى به ويجوز ان يخلو خطابه عن الشيء ولا يتعلق بما يتوقف
عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات بل بايجاد السبب المستلزم اياها
فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له ابتداء فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف اولا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة بما ذكر من الدليل الدال
على وجوب النظر بوجوه منها دال على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في
معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين الاشتغال بالنظر فيما ذكر
ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم في المسائل
الفقهية من اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد
بان ما ذكرتم من عدم النقل مع انا نعلم انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق
بها ويعترضون بها المنكرين والقران مملو منه وهل ما يحتج به في كتاب الكلام الا قطرة
مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب
وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب
لاختصاصهم بصفاء النفس وقوة الاذهان وصحة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من تفحصهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل
حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر الشبهات في زمانهم وكثرتها في زماننا ما حدث
في كل حين فاحتيج لنا بالتدريج كما احدث في الاعصار المنقضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام
العقايد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامها اربعا واصولا وفروعا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط
وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء كما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم ايضا قدح
في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو لا يكون بدعة
حسنة كما لا اشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة
القدر وروي انه عليه السلام خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه

وقال انما هلك من كان قبلكم بخصومتهم في هذا عزمت لا لوصا ولحب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل
انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد
الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به
الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في
كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به كما قال الله تعالى وجادلهم بالتي
هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى في
القصة المشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله
الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال
علي عليه السلم اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت
املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر
هو الفكر ولا نزاع ... من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون منهيا لا شبهة عز وجل
وقوله عليه السلم عليكم بدين العجائز ولا نكتة انه ونهى عن طريق النظر لا لاعتراض على النظر فيجب على
الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم تثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام
سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين
فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر
والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان ثبت صحته فالمراد التفويض
الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على
مجرد التقليد ثم انه خبر احاد فلا يعارض القاطع وما استدلوا به من قبيل القواطع ويلزم العلم
دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق بالنظر وهو منقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى
ما يحصل به الظن وهو الامارة وبما يطرأ اي بما يعرض ملزوم العلم والظن لما عداه يعرفه كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا
بالنية لقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا
يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقلي بل من العقلي وذلك النقلي و الاكمل
تقديما بل لا بد ان يستفاد من النقلي فيلزم الدور ومن ثمة القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون
جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص

وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان
النقلي الصرف ايضا يتضمن مقدمات البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد تفيد اي الدليل النقلي
القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد
القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المخصوصة
وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية
وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى
الموضوع له وعلى عدم اضمار يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص لظاهر عموم الافراد والاوقات
ا البعض من ذلك بان يراد من ولا الامر ذلك البعض او يراد تعقيب بيان انها وقت الحكم ونسخ
وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا
يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم
المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل
ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله الرحمن
على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه
تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم لم يقدم الدليل
النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة
اليه لما سبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب للاصل وللفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه يستحيل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني
اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد
القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق
التواتر كلفظ الارض والسماء كاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات
التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن شاهدة من المنقول عنه تواترا تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع
اهل اللغة في زمن الرسول صلعم في معانيها التي تراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة
في بطلانها وكذا الحال في وضع الماضي والمضارع واسم الفاعل وغيرها فانها مستعملة في معانيها
في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فانا نعلم
معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن شاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة
وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي

خوض در رفض ازحق باطل وشروع كردن در كارى ... (margin)

عليكم ان لا تخوضوا فيها ... اذا ذكر القدر فامسكوا ... انه ... جدال ليكون منهيا عنه ... (margin)

النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين المعنى والمعنى الاخر وعلى عدم ... (margin)

او بمعونة القرائن فذا اما في الشرعيات فلاحقا او لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات
فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان
العلم بصدق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل فادتها اليقين متوقف على انتفاء المعارض
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم به وهو حاصل ... يعني ان ... العلم والظن على ثلاثة اقسام قياس
واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باندراج
الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمالهما على ثالث واما لا ... اما صريحا كما في
الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما اقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مولف من قضايا متى سلمت لزم لذاته عنه قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمالهما على ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد
يستدل باحد المتساويين على الاخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال
بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني
واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ثم حق الشرطية والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة
يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بحسب نسبة الوسط
الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى فهو الشكل
الاول او محكوم به فيهما فهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما فهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم
عليه في الصغرى فهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين
بحسب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهي الاقتراني الشرطي ثم القياس باعتبار مادته
القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري
مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان تفيد ظنا او جزما والاول الخطابة والثاني ان افاد
جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة
وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة
الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وفيه ان جعل
المسلمات الشاملة لليقينيات قسما واحدا فليجعل كل المادة القريبة ايضا قسما واحدا ...

الجزم في النتيجة لان الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمة
المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة
او اربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائي ايضا ينقسم اليهما ...
والثاني متصل ان نتجه اثنان وكذا غير الحقيقي من المنفصل وستة حقيقته يعني ان القياس الاستثنائي
ان استثنى ويتبع قسمان منه احدهما ما استثنى عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثنى
نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي
انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم
لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج منه قسمان لان
المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لجواز الجمع
الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الابحاث
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو
تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات فيثبت
الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي ويسمى القياس المقسم والا فهو
الناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد
اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد
وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ غير يقيني لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم
ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك ان لا يكون
الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ...
الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة
لكون علة الحكم حيث كان ... هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته
ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ههنا ثابتا لغوا لانا نرده اصلا واعلم ان تفاصيل هذه
الطرق واستقصاء البحث فيها مذكور في غير هذا الفن اي في المنطق فلا وجه لايراده ههنا

على ما ذكرناه هنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان قيل عرض الوضع للمجرد والاتركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة تبين ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرض له العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون في مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في بحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشانه ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فيعقل يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا لزم

الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للوجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم وصحة تعقل النفس يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني بط لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلا لا يغيب فلا يكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله لاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع تعقله مطلقا وثانيها ان تعلم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما تم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في اثبات توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على اثبات توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل واما بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يجب صحة الموقوف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض

وهو ان يكون كل واحد من المقادير موجود ذهني قائم بغيره فلا عند جهة التوقف فلا دور وثانيهما انه يجوز
ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع ان يعقل ارسطو والقياس على ما يجده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع
اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يترتب عليه وفق الارادة والموثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد
بدون القصد والشعور فهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا ولا افعال كثيرة وعلى
التقديرين اما بالقصد والشعور فهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا بدون
القصد والشعور فهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور فهو النبات الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة
مكان القصد والشعور اختلاف الآثار وعرف القدرة بصفة يكون بها الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية
يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين
لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير موثرة عند الشيخ الاشعري فلا يصدق في شيء من التفسيرين
اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي
حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يوثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى وهذا ينبغي ما ياتي لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما ذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد
اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي الصعود والنزول
والحاصل انا فالطبيعة موجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا نزاع في ان لا توجد بالفعل
لمانع والنزاع في انها دون التاثير الفعل هل يسمى قدرة ... والقدرة يفارق المزاج بالمغايرة
في التابع يعني ان اثر كل منهما مغاير اثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر
القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات فاثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع
فالقدرة يغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة في قوله ويفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومتعلقة للفعل يعني ان القدرة ينبغي
صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان الفاعل هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة
الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا لزم الانقلاب فتاجعله
صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السوا

ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السوا واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك فيتساوي نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة
عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لما تعلقت به
القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة يطلق على القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك
الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السوا ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير
... متساويا ولا شك انها لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى
المقدور الآخر سوا كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود
المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك قال بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب
المواقف بان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال اراد بالقوة
القدرة المستجمعة لشرائط التاثير ويتقدم الفعل تكليف الكافر والثاني ولزوم احد المحالين لولاه
اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول
واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر
مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان
حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل لتنافيا لان القدرة انما احتاج اليها لاجل ان يخرج
الفعل من العدم الى الوجود ولو كانت مع الفعل لزم ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم لتنافي من اللوازم
فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة لفعل سابقة عنه
لزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر
والثاني يقتضي ... وليجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فانا نحيل
انا يستمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة ... على الايمان وان تبدل الايمان لم يكن مكلفا به فيه لا في الحال
التكليف تحصيل الحاصل ... في التكليف والقدرة التي هي شرط اجيب بان التكليف لا يتعلق بالايمان
مقدورا واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة قبل زمان التكليف
فلا على ان التكليف تحصيل الحاصل انما يتصل اذا كان تحصيل حاصل لا لذلك التحصيل مع جواز ان يستمر
التكليف حال القدرة في دفع تشنيع المعتزلة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة

فلا عصيان ايضا لانهم لا يقولون عدم التكليف قبل القدرة او لعدم العصيان لانه اما قبل الفعل
فلعدم القدرة واما حال الفعل فلا امتثال وعن الثاني ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما
يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث باحداث اخر
وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكر وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتج الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين
احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة
الله تعالى وما اتى من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وصفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا
لان الكلام في المعاني لا في الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين
ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة مع
واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون
لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور مع لما
بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي
لانهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما
الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل
مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل
وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة
به اولا فنجيب بمثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل
وثانيا بالحل وهو بخصوصه يعني قولهم حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان احدهما حصول
الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله مح فانه قد يراد به معنيان احدهما ان
حصول الفعل في زمان قبل حصول الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ولا اشتباه في استحالة المعنى
الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه
فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي
بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن ان يوجد في ذلك الزمان

وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين
وهذا كما في قعود زيد مح بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قاعدا قائما معا وليس بمح في زمان قيامه اذ يمكن
ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يجد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور
واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين
على معلول واحد بالشخص وانما قيد هنا اذا كانت كل واحد من القدرتين مؤثرة ولما من جوز ان القدرة
قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما كما في افعال
العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا
شملها للقدرة الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور ان
ها محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل اخر فلا يمكن اجتماع قدرتين
كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا تعدد وقوع المقدور ولم يقل ولا يجد المقدور لما اشتهر
عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان
يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي لامرين قادرين واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم
لما سلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وقد مر توجيهها في بحث ان
المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد
القدرة يستحيل ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما
مر دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور
مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان لكل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك
المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد الم هذا المذهب وقال
ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد
شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين
من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا
الزمان فلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال لا تختلف فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان
واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى
وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما
بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا
في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو الى الاول ذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص
لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كلا منهما لا يقوم من

من جهة التعريف من كونه مرتبا من كونه ممنوعا من القيام وتناهى الايمان فى الزمن صفة وجودية
هى العجز وليس هذا الوصف فى الممنوع ولابى هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة فى الزمن و
وجودها فى الممنوع فان من الممنوع انما يأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك
فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم فان الممنوع يأتى منه الفعل وهو بحاله فى ذاته وصفاته
واما التغير فى امر خارج عنه بخلاف الزمن فانه تغير من صفة الى صفة قال القاضى بعد ان حصل ان القدرة
ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض الاعضاء ويكون القدرة عدمية لانها اى السلامة
عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وهى التمكن او ما هو علة له
العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش و
بما زيد حركة المرتعش من حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى
فحكموا بكونه وجوديا وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق فان
القدرة صالحة لان تقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا الا ان تقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما
فقط انما الخلق ملكة للنفس تصدر بها عنها افعال بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضى تضادهما والخلق ايضا
تضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد تغاير
الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشىء صالحا لان تقع به الضدان وكونه
غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير
القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما واستحالة اجتماعهما فى محل واحد فلا كيف والظاهر
اجتماعهما فى محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان هذين الصفتين المتنافيين لا يمكن
لهما تنافى اللازمين فيلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك
معنى التضاد فجوابه ان تنافى اللازمين انما يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما فى محل واحد
ولا صدق احدهما على الآخر والمنفى لامتناع الاجتماع هو تنافى اللوازم الانضمامية ومنها اللذة
والالم اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا
الى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من
حيث هو منافر والملائم هو كمال الشىء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات
الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك الحقائق للعاقلة والمنافر ما يقابله على قياس …
وقولنا من حيث هو ملائم لان الشىء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان
فيه نجاة من الخطر والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله
على ما تتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وهذا

ابعد عن المصادرة قيد الحيثية فى تعريف الالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم
اللذة والمنافر فى الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة الى الملائمة
والمنافرة بالقياس الى المدرك لا فى نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة فى شىء فيلتذ به وان لم يكن ملائما وقد
يعتقد المنافرة فى شىء فيتألم به وان لم يكن منافرا والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلفان اى اللذة والالم بالقياس
الى المدركات فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازى بعد الاعتراف بانهما حقيقتان
غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف انها ليست ادراكا للملائم لكن لم يثبت
ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وعلى تقدير المغايرة هل هى معلولة له ام لا وعلى تقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا ما هو كاف فى حصوله لان الجائع
الطيب قد يحدث بانتقال المزاج الى الصفة وهو مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعى فان قيل كيف يتأتى
هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملائم والمنافر واجيب بانه اورد هذه
على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس … تصورهما
على وجه اتم ما يذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازى ان اللذة
ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها ومعنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة
المنى ونحو ذلك لا يمتنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة او بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان
الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بغتة فال ما الف طبعه يحصل ادراكها
الذى هو اللذة وانما نازعه فى مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق
آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة مع عدم سابقة الالم او حالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا اجمالا ولا تفصيلا
وكما فى ادراك الذائقة الحلاوة او لبرء وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة
على التدريج وفى وجود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق
الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثانى بقوله لا غير يعنى لو سلمنا ان
الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انحصارها فيه بل قد تحصل بدون الخلاص عن الالم لا غير والموجود فى نسخ الكتاب هكذا
العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم الحسى
سببه الذاتى تفرق الاتصال بينهما ذاته الحرارة فالحار انما يؤلم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد
يؤلمه بتفرق الاتصال لانه يكثفه ويجمعه بوجوب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف فيلزم
من ذلك تفرقها عما جذبت عنه والاسود الحالك المظلم لشدة جمعه والابيض البالغ لشدة تفريقه

والمر والحامض من المذوقات وبيان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التكثيف المستبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق الواقع في الحركة المولدة عند ملاقاة الصماخ وذكر الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقرته عقرب يجد شديد الحرقة في الغاية ولم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه لتفرق الاتصال بين العضو الموذي والمزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا ومنها ان جذب العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج يجعل الالم الذي هو سبب ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفريق الحاصل من المغتذي والنمو تفرقا في اجزاء صغيرة جدا فلصغرها لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من التفرقات وان كانت صغيرة جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفريق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب ان يكون مشروطا بشرط يعلق عنه المسبب لفقدانه على ان التفريق الحاصل في الاجزاء الموذي وان كان متكثرا لكنه متصغر مستتر ولا يحس لصغره واستتاره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسع العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسع وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسع العقرب بمجرد تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السم لا يحصل من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اولا ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا بقوله وقد ينتسب الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال فالمولم منهما هو سوء المزاج المختلف ولذلك لم يلسع العقرب ما لا يولم الابرة في الكثير لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان الآني ولمي اما الآني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الحمى ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الحمى يحس دون حرارة الدق فان صاحب الحمى يجد الهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي

فهو ان الاحساس مشروط بمخالفة الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق من كيفيتهما لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافية في العضو زالت الكيفية العضوية الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فحصل المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها تدريجا او عقيب استمراره يقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس في المحسوس ولذلك كان الداخل في الحمام يستسخن هواءه او لا حتى انه يتاذى به وذلك لمخالفة كيفيته لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قليلا عدم تاذيه بهواء الحمام ويتغير فصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هواء فيتراوح ولا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي وعقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ونرى اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدركات فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كان العاشق اذا راى محبوبه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المشوق المنظور ما كان احسن يكون رويته الذ واكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها تعقل ذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبراة عن الشوائب المادية ومدركات الحس ماديات منغمسة في الشوائب لا جرم يكون لذة القوة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان نفسا او غيره قال وانسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد

مع القدرة مخصصا لوقوعه وذهب جماعة منهم إلى أن هذا الاعتقاد المسمى بالداعي إلى الفعل
أو الترك وأما الإرادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما أن الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر
وذلك لأنا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده إلا إذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد
بأنا لا نجد له مجرد اعتقاد النفع أو ظنه بل نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك
النفع إليه أو إلى غيره إذا لم يكن هناك مانع من تعب أو معارضة وما ذكر من الميل إنما يحصل
لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه أما القادر
التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الأشاعرة إلى أن الإرادة قد توجد بدون
اعتقاد النفع أو ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن أن يكون نفسها فإن الهارب
من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النجاة منه يختار أحدهما على الآخر
بإرادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح
أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة فإنا نعلم بالضرورة أنه من دهشته لا يخطر بباله مرجح يختار
بسببه أحدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا في [illegible]
البتة وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فإنه يختار
أحدهما من غير داع يدعوه إليه في اعتقاده على الآخر وكذا الجائع إذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما من غير مرجح والمعتزلة القائلون بأن من استوى
عنده الطرفان لا يرجح باختياره أحدهما على الآخر بل المرجح يخص ذلك الطرف فما دام الاستواء
لا يتصور منه ترجيح أصلا وقالوا إن التساوي من جميع الوجوه في الأمثلة ولا يلزم من فرض التساوي
وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح إلا أن الشعور بذلك الشعور قليل الذهول
صار سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه
كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة أيضا قالوا إذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فإن
طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليسار لأن القوة في اليمين أكثر والقوي يدفع
الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو
الأقرب إلى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الأشعري وأتباعه ذهبوا
إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده إذ لو كانت غيرها لكانت إما مثلها أو مضادة أو مخالفة
والكل باطل أما الملازمة فلما مر من أن النسبة بين كل معلومين منحصرة في هذه الثلاثة وأما بطلان
اللازم فلأنهما لو كانا ضدين أو مثلين لامتنع اجتماعهما وهما متلازمان وجودا وفسادا ولو كانا
متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لأن هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة

يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لأن ضد كراهة
الضد إرادة الضد لكن المتعلقين أعني الضدين متضادان وأيضا يلزم اجتماع إرادة الشيء مع
كراهته لأن ضد إرادة الشيء كراهته وأجيب بأنا لا نسلم أن اجتماع كل من المتخالفين مع ضد
الآخر جائز فيجوز أن يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم [illegible]
لأمر واحد كالنوم للعلم والقدرة وكل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين [illegible]
بأنه يجوز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه إرادة على السوية أو مع ترجيح أحدهما بحسب أنه
من نفع راجح وأيضا يجوز أن يكون شيء مرادا من وجه من حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه
يعتقد فيه ضرر ويمكن دفعه أيضا بأن الإرادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة
لأحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك أن بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها
مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع أو ميل يتبعه لجاز فيهما كل من الأمرين
وعورض بأن شرط إرادة الشيء وكراهته الشعور به وقد يراد الشيء أو يكره من غير شعور
بضده فإرادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن أن يكون نفسها إلا أن يقال المراد
أنها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى أنها نفس كراهة الضد المشعور به وإلا فلا معنى
لاشتراط كون الشيء نفس الشيء أو لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى لأن إرادة
الشيء قد توجب ولا توجب كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد
لأنا نحن لا ندعي أن إرادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به لأنا نقول حينئذ الكلام
لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك لأن القائلين بالتغاير بينهما اختلفوا
في الاستلزام فذهب القاضي أبو بكر والإمام الغزالي إلى أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده
المشعور به إذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا فلزم إرادة الضدين وهو ممتنع لأن الإرادتين المتعلقتين بضدين
متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين لجواز أن لا يتعلق بالضد كراهة ولا إرادة كثيرا من الأمور
المشعور بها ولجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا بما مر من تفسير
الإرادة على رأي الشيخ ومتبعيه وإلى هذا المذهب أشار المصنف بقوله وأحدهما لازم مع التغاير
يعني أن كلا من الإرادة والكراهة لازم للآخر مع تغاير المتعلقين أي إرادة أحد المتقابلين
لازم لكراهة المقابل الآخر لا نفسها وبالعكس أي كراهة أحد المتقابلين لازم لإرادته
الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر أولى ولعل المصنف غير الضد إلى المقابل
أراد تصحيح هذا المذهب إذ لا شك أن إرادة الإتيان بفعل تستلزم كراهة تركه إذا خطر
الترك بالبال وكذا إرادة الترك تستلزم كراهة الإتيان إذا خطر الإتيان بالبال وبالعكس

في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قول الحكماء ان لا تعلق للصفة
بالارادة فان هذا في الصفتين دون المقابل فما جرى السلب والايجاب واما المنع الثاني
فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المعتزلة حيث فسروا الارادة باعتقاد النفع
والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه آنفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله
تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن
ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادتنا اذا تعلقت بفعل غيرنا فانها
لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز
النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء المعتزلة البصرية ايجابها للمراد
اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال
الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما الى الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم
العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد
الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف
ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا
يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه
سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له دائما وربما يزول ذلك العزم والجزم
بزوال شرط من شرائط الفعل وحدوث مانع من موانعه فلا يوجب الفعل بعده ايضا واذا
لم يكن ذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بان سموا العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
هي القصد وجوزوا ايجابها واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل من امور
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله
وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة
فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل
غير موجبة للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور
وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما خلافا

للشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان
الارادة قد يتعلق بنفسها كما كانت بجاز اعني الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي
اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق بنفسها دون النفرة قال صاحب
المواقف اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان
يعتقد الشخص ان في اعتقاده لشيء نفعا او يجد اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يجري مجراه واما
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لانها
ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا
ان يذكروا هذا الفرق على نفي ارادة ثم ثابتا على الارادة فان العقلاء بناء على هذا
المقدر اختلفوا في ان تلك الارادة المتعلقة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى
اولا ووجه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادة قال الجبائي
يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه
بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا
البتة لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح لاحد طرفي المقدور
ولهذا اجاز ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه
غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا
علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد
يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي
اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
في حرام يتنفر عنه وهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي
تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا والمعتبر الاخص
على ما هو راي البعض لا الاخص نوعا وقيل نحوه هي مبدأ قوة الحس والحركة وكان هذا
هو المراد الاول لتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها
سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع
الحيوان فاض عليه القوى الحيوانية وانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة

الحيوة الحركة بجذب الملائم ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج و
لعوم الحس والحركة فيتغايرهما بالذات وكذا يغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها وان
الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة فيلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها
على مغايرة الحيوة موجودة في العضو المفلوج والعضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد
التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان
عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم
قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه
بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل وعندنا يجوز ان يمنع قوة عن
بعض آثارها دون بعض لخصوصية قوة المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا يدل البدن معنى
لما كانت الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن
المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتفاعل من العناصر على ما مر وبعضهم الحيوة الى
الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى الشرايين فالحيوة عنده مشروطة
باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذه الاشتراطات ذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء
وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة
ربط تمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما
ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على
امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية لانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة
واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة فح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح
لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب تخصه
من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع
الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة
ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور الممتنع او يكون قيامها ببعض

الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر من غير شرط
لانا نقول عدم اشتراطه قيام الحيوة بهذا البعض الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الذي هو من البنية
وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصفت بها كالعمى الطاري بعد البصر لا مطلق
العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فهو هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة تقابل العدم والملكة
وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره بعض المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى
او من الملك يقتضي زوال الحيوة زوال الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية
المتضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق الايجاد التقدير وهو يشمل الوجودي والعدمي جميعا
او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف او ان الامور العدمية قد يحدث بعد
ان لم تكن بمعنى تتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان لحدوث العمى بعد ان كان
بصيرا فلا قصور لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره
الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة
وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت
راسخة او غير راسخة لا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر
عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة فما ورد ما هو صحة بالاتفاق ولما
قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان
الملكة لي وجها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها انفع الاختلاف في كونها صحة
خلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة
النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة وذلك ليس بصحيح
لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر
به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار الجسم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية
واما ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما يعرف
صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس لم يعرفها للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة
تصدر عنه الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض الحقيقة

من عدم ولكنا نعني من حيث هو مزاج او الم وهذا يشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين
كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض
تزول تلك الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية
فتقابل التضاد وكانه متردد في اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة
ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها داخل تحت الكيفيات النفسانية اما الحال
او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح
حيث قال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهي من مقولة ان ينفعل
واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد مجرى مخصوص يخل بالافعال
وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات
والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض
للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا
واذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد
حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية
تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا امثل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك
كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب
والخوف والهم والخجل والحقد فقد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار
كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج قليلا قليلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والغضب وهو ما يتبعها حركة
الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج
امر يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى
جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل والخارج لانه كالمركب من غم وفرح حيث ينقبض
الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويتفرق بحفظه ان
احدهما غضب ثابت والالم يتفرق بصورة المؤذي الى الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان
يكون الانتقام لا في غاية السهولة والامكان الحاصل فلا يشتاق الى الحصول ولذلك لا يوجد الحقد
مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والامكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد للملوك
والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية
والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات
الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم

التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا
باعتبار ما فيه من هذه الكميات ومثل ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع
الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم
لكن لا خفاء في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات
واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون
ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم ما
جعل مقابلا للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان
اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفيات المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة
بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى حسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائيات وثلاث
ورباع وغيرها مما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها انواعها واجيب انهم لما وجدوا لاجتماع
اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف
مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والضوء والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان
عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكميات فانها انما تفتقر
الى المادة في الوجود دون التصور على ما يقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب
بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية وهي المبحوث عنها في القسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص
كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون
او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة والمستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا الذي
المخصوص فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان
المستدير والمستقيم انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما
لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوال الجامع بتعاقبات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه
الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو فظهر من
هذا ان ما يقال ان كل قوس اعظم من وترها كلام كاذب مجازف على سبيل التخيل الكاذب واجيب عن
ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا وصل المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير لا ذات
الخط باقي حال كونه ذا لغته صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يعرضان لذات

كل منهما الى الاخر والثانى انطباق المستقيم على المستدير بحيث يماسها على حالهما كما فى الكرة المدحرجة على سطح مستوٍ حتى يعود الى وضعها فان محيط دايرة على سطح الكرة منطبق على خط مستقيم فى ذلك السطح وغاية ما فى الباب ان الانطباق هٰهنا تدريجى وفى السعيين دفعى على انه لا اعتبار الانطباق فى التساوى والحكم ..... الكلام من ..... وتفصيله فى الرسالة المعمولة لبعض الافاضل فى الحركة المدحرجة وقد يرد بانه الذى اذا اثبت ..... وقيل لا يتصور ..... بان يتوهم كادب ..... وقد يرد ايضا بانه الذى اذا وهم فى امتداد شعاع البصر ..... وهذا اقرب الى فهم العارف فان السائل اراد ان يعرف القدح او قدر فى امتداد الشعاع ..... بانه الذى يحاذى جميع النقطة المفروضة وكما انه موجود فكذا الدايرة يعنى لا شك فى وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدايرة ايضا موجودة وهى سطح مستوٍ محيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم بان احد طرفى خط مستقيم ثابت فى الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس العقلى فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدايرة على وجود الخط المستقيم فممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستوٍ بحيث اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدايرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدايرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتفٍ عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما يعنى ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لابد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم سطح مستوٍ واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضيهما اعنى الاستقامة والاستدارة وقيل الحكم الثانى صحيح دون الاول لان الدايرة سطح مستوٍ وهى موضوع لمحيطها الذى هو خط مستدير اول الحكم الثانى غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد فى السطح الغير المستوى كما ان محيط الاسطوانة وكذا المحيط بمخروط غير مستوٍ يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواء السطح عند الاخر من الموضوع ولا الارض ..... يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضيهما اعنى الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الابيض والاسود لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره انه لو ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسى غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للشيء الواحد الحقيقى اضداد غير متناهية هى المستديرات المذكورة وذلك باطل فان الضد الواحد لا يكون له الا ضد واحد كما مر فى التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه

بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسى ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لانه ليس الاستدارة واحدة فى المستديرات فيكون هى من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين لانه من المستديرات المعينة اولى بالمضادة كما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم فى الموضوع فلا يكون ضدا له فالواحد ولا اضداد للمستدير لان طرفى مستدير واحد يمكن ان يكون لمفروض لقسى غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد ولانهاية واعترض عليه بان القوس التى يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التى على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد فى الخارج من القسى المذكورة فهى فى غاية الخلاف فهى بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم احاطة الحد الواحد بالجسم كما فى بسيط الكرة والحدين كما فى نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح او خصص بشكل الدايرة اوليس فيها الاحاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاطه حد او حدود مع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا اشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقى او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهى النسبة المكررة اى النسبة التى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها يسمى مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذا خاصة المضاف المشهوري فاذا ذاب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف يجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الاخر اليه ايضا كما فى الاب اب الابن فى الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب انسان لم يقل الانسان انسان الاب واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على السواء اى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على خلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه التكافؤ بالفعل والقوة يعنى اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلابد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون الاخر موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب الكائن والاخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزمانى اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم والتأخر انما يعتبر

يعتبرها العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمضايفين هيهنا في الخارج بل في الذهن وهما متنافيان فالكافي من المضايفين الحقيقيين وكذا في المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما متنافيان واما معروضهما اذا اخذا وحدهما فقد يمكنان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلاما في ذات المعروض وحده وتعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم و الاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكثر والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الا بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان الابوة مثلا يحتاج في كونها مضافا الى الابوة العارضة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بيناه لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول الحصول الشيء في محل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا و تحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليها يعني الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه ويعني ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان كل شيء يتصف هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولكن عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة

موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كان مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله ولتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان له تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما يتبنى على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب فيها وان تم على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان حينئذ لا مرد لها وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري مضايف

ثم لا يجوز ان يكون مضافا حقيقيا ولحقيقيين مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذ لا يتعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر يعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين لما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالمعشوق من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالمعلوم من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالعلمية لا يقتضي الحصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين

والشأن فان الاتصاف بالسواد والبياض مثلا لكون باعتبار صفة حقيقية في نفسها الرابع من
اجناس العرض الأين وهو النسبة الى المكان بحصول الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن
الأين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة
انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه عندهم اربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه
ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني فان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون
السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد
لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا الثاني
الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان بل
اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة
وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول بحركة اذ حركة نفس الحصول في الحيز
الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول فحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج فحركة عنه ولما كان
قلم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصول اصلا
ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا
فردا ولم يخلق معه جوهر آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك
الحيز فهو سكون بالاتفاق والتماثل يوجب الاتحاد في الحقيقة او نقول الحصول ان كان
حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض
الآمدي بانا لا نم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب
التماثل لان الاشتراك في اخص صفات النفس ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان
مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض مختلفة
باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون المتحقق
قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو

بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج
او يسيرا يسيرا او لا دفعة ولفظ ما يخص وهم الحاصل معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى
الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا
فعرفوها بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج تصورا
تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور
في الوجود لا في التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم
يجعل الحركة معرفة للآن والزمان الذي هما سببان لهذه الامور في الوجود وهو بحث
الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في
القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه النسبة لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها
تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما يحصل فيه لكنه ليس بمعتبر
ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن
الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا
كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان الحصول في ذلك المكان
وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول و
الوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها
الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها
اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة
انما يكون حاصلا بالفعل اذا كان المط حاصلا فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة
لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا
للجسم في جسميته او شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني
الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة
النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان
كل عاقل يدرك كون الجسم متحركا وكونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والمقصود تحصيلها للاجسام لا على تصور حقيقتها
وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بل بقصد تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند

بل بحيث وتلبس المعنى المسمى بالحركة الاينية كانت او غيرها فلا يلزم كون تصوره اخفى
من تصور حقيقة الحركة او لكلا الجوابين لما ثبت الميل او لا يدفع المحذور الذي هو تعريف
بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى فقد يوجد فيما يحصل به
تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه
الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا يصدق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على
زعمهم اذ لا مبدأ لها الا بالتوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع
من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة عليه كمالا اولا بالقياس
الى ذلك الوضع الا ان هذا شيء بحسب الوهم دون الواقع ويمكن ان يقال اذا اعتبر
حد من الحدود الواقعة في اثناء الحركة ويصدق ذلك على الحركة السابقة عليه ولا شبهة
في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط
او حصول في مكان بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان
مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول
في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول في الحيز الثاني لا انها
انما ينقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق
على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في
حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون
الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله
في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمساعدة الحس ان للمتحرك
حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها
لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى
تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد
الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه يخيل امر ممتد منطبق على
المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في
الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في
الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اول الحركة توجد في زمان يحيط بحدين آنين

المتحرك في المبدأ وان وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى لما مر
اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى
المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار
انها يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا بجزئه ونهايته فان قيل الحركة الموجودة
لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي لا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة بوصف
الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم
يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا
حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها
ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وذلك
الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وبطريق فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص
الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة
بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم
ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط الشخصي الى حدود
المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد لا يوجب تعددا في ذات هذا الشخص بل في عوارضه
واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة
اي بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية
يقدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها
تعرض لها هناك نسبة في آن يخالف النسبة التي يمكن ان يعرض في حد وآن ما يعين او
لا يعين واتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وتحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ
المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له
ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في الاكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة وان
لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية ان تعاقبت متتالية لزم تتالي
الآنات وهو باطل وان تخلل بينها زمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم
انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نجيب ان للمتحرك
من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير
مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وذلك

الآن المستمر انيان متصلان بل كل آنين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما آن وزمان
كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات
ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة
متى كان ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير
القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيما بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من
المحذورات اولا القول بان المتحرك في الاوان المتباينة بالنوع لو كان واحدا من اول الحركة
الى منتهاها لما بانه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا
اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني بط لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في
الحال الموجود في المستقبل لتبع بوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان
كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة التي غير موجودة معا
لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان
لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما
هي الحركة بالمعنى الثاني فنختار انه لا وجود لها في الاعيان او نقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان في لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل
المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من
اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي تنضاف
اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قولنا الموجود في الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني
وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال
بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع على كل حال ويتوقف اي الحركة على ستة
امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار
بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان بحيث لا يجتمعان في شيء واحد من
جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك
هو العلة القابلية والمحرك الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليها اشار
بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها
الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار
اي يتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما مر والا فالزمان

لما كان مقدار الحركة على ما عرفوا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه
ايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود من الحركة كالبياض في الحركة التبييض والاسوداد
توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة
من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من
علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار ومنطبق لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان
ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر
للحركة الحادثة المنقطعة بالنفس واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كالحركات الافلاك
على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالنفس لا يتوقف
عليها الا وجود لها بالنفس ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد ويستلزم
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كان
كمالا كان لها خروج من حال يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان
الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان تتأدى اليه فذلك هو
المنتهى مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها حينئذ منتهى بالنفس
فانه وما اليه قد يتحدان محلا بمعنى ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها او ذلك
في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى
لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا بمعنى قد يكون مبدأ الحركة
ومنتهاها متضادان بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ
والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروضهما لوصفين متضادين احدهما
القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها كل منهما ذات
ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله وهما
اعتبارا متقابلان احدهما بالنظر الى ما لهما لان الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا
معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على
سبيل التضايف اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ
وذي المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان
لما ذكرنا وليس احدهما عدميا للاخر فهما اما متضايفان او متضادان لكن ليس كل من مفهومي مبدأ
الحركة ومنتهاها حيث ان بينهما تقابل التضاد واشار الى اختيار الاول بقوله احدهما

بالنظر الى ما بعدها لان المبدأ والمنتهى غايتان لا لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحد
العدان اعنى الحلول وعدمه لا شك ان المعروض للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الحال
للمكان المتصف بالوضع اعنى الصور الجسمية التي هي ممتدة في الجهات الثلث فطلق الجسم يعني
الصورة وهو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحرك واما الهيولى والصورة النوعية
والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي لحركة
الكم والكيف هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات فاما ما هي متصفة بهاتين الحركتين
اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا
يجوز ان يكون المتحرك بعينه هو المحرك الذي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له التحرك
حقيقة هو الشيء الذي عرض له التحريك حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر
المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة الجزء الاول منها فيدوم
ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الثاني منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الوجود
فلا يحصل الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله اعني العلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك
امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما دل على ان المستمر لا يكون وحده علة
مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا
وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال
حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة
الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى
المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود
المفروضة في المسافة عوارض مفارقة لها لا تعددها تعددا شخصيا فلم لا يجوز ان
يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل
ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم الحركة
زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل الجسم مع زوال تلك الحالة فلا
قدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان الاجسام تحوي مبادي حركاتها
ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات
وهو المراد بقوله وعمم والثاني باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها
ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لعمت الحركة

بقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك
الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وعموم لجواز ان
يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة
بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها الحركة مشروطا
لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان نفي الطبيعة امر مستمر في الوجود
كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة
الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا
للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف
الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا
مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فتقتضيها لتحصل به
فلا يكون لذاتها مقتضية الجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضي الجزء الاول
ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع
الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون
الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا
عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها
الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا يقع فيها حركة واشار الى
بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تتقدم بتقدم اجزائها والمضاف
الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر تابع وكذا متى والجدة تحدث دفعة ولا تقبل حركة
في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيطة
او مركبة وبسائط الجوهر انما توجد وتفسد دفعة لانه يجب بيان ذلك ان المراد بحركة شيء
في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف
نوع الى صنف اخر منه او فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر
فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او فرد الى
فرد لا يوجد شيء منها في ان فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في ان زمان
لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو محال والاول
يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة

فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل
هذا الدليل منقوض بالحركة فى الكيف وغيره ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية
من المقولات اجيب ان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم من
خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك
عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحذور لكن لزم
محذور اخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى
الكيف لان الحركة كما ينتفى بانتفاء المتحرك ينتفى بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها
بل يلزم ان لا يكون الكيفيات هى موجودات انه لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين
تلك الانات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض
ما ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وانما لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة يجب ان ينقسم كل منها بانقسام الاخر
ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون حركة لا اشتدادا لانه الحركة عندهم
مخلص الايراد فى كامر للمتحرك الاينى فيما بين المبدأ والمنتهى ان واحد مستمر لكنه غير مستقر
يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اينات غير متناهية كل واحد منها
يعرض فى ان فقط وكذا للمتحرك الكيفى فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة
يمكن ان يعرض فيها كيفيات غير متناهية يعرض كل منها فى ان فقط وكذا الحال فى الحركة
الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات فى الحركة انما هو
بالقوة دون الفعل كالنقط التى يمكن فرضها فى خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان
وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا يقف على حد قالوا وسبيل الحال
السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه
فلا يتصور حركة فى الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على
مطلق الصورة لا على صورته الشخصية فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها على نحو تبدل
الكيفيات مع بقائها شخصا فيكون متحركة فى الجوهر كتحركها فى الكيف والفرق بينهما هو ان
موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف
المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها بدونها موجودة وهذا الفرق
كاف فى كون تلك الصور جواهر متقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور
ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتها

معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات ما لم تتحصل بالفعل لم تتصور حركتها
من شئ الى شئ فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان تكون حال تحركها متحصلة بالفعل اى متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك فى الصور بالضرورة لانها حينئذ وجب تحصلها
بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة فى الصورة عليها لانا نقول هى مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع
الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال
من حالة الى اخرى وليس هناك حركة اصلا فتامل وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى
ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل وجوده الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها فى حد ذاتها
وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك
والبحث فى ذلك بعد مجال اول وايضا انما تم البيان فى عدم حركة الهيولى فى الصورة الجسمية
ولا يتم فى عدم حركتها وحركة الجسم فى الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة
وقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها فى بعض بسائطها وحده او فى جميعها معا فلا
استحالة فلا حركة فى الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها ينعدم بانعدام جزء منها فعما
انه فى وقت الحركة فى جوهر مركب فلا بد وان يزول ذلك المركب عن محله ويحصل
عقيب مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعى
لما بين من امتناع الحركة فى جواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعى فلا حركة فيه
واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة المفهوم بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه
قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقى على حاله واحدة عند تغير
الموضوع او فيه مع عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
خلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها
تبعا لها كما اذا فرض ان ما اشد سخونة من ما اخر وتحرك فى الكيف حتى صار سخونته
اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع اخر
منها اعنى الاضعفية من سخونة اسفل الى اخر ربما اتفق تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته
فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى
ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من جسم ثم تحرك فى
الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع
هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى
من ربما تبعا الحركة فى معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات مع بقائها بنوعها

على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير معروضها لاستقلت بالمهوية وكذا
متى طبيعة غير مستقل بالمهوية لهو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا
الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمهوية فان الاين والوضع
من الاعراض النسبية ووقوع الحركة فيهما بلا اشتباه الشي واجيب بان ليس معنى عدم استقلال
المضاف ومتى بالمهوية مجرد كونهما نسبيين حتى يرد النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فيمتنع دفعة فلا يتصور فيها حركة واعترض
بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك ان تغير احاطتها تبعا للحركة في
الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق خلافه
فان التسخن من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين
معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشي الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد
وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد او نقول هذا الدليل
لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر
مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة او يقال انتقال الجسم من السخونة الى
البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية
فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل
ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما ان هو الفصل
المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تتبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان
فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة الارادية كانت
او الطبيعية او في الالة او في القابل وذلك لان العزيمة قد تتغير يسيرا يسيرا والطبيعة قد تجوز
كذلك والالة قد تكل وقد تجهد او في جميع هذه الصور يتبدل الحال ولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم حصه التبدل في الفاعل كذلك واما في
القابل فربما ينتقص قوله واستعداده على سبيل التدريج لتمام العقربات فيما يقع الحركة
فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعل ولا يخفى ان التبدل في الانفعال يستلزم التبدل
في ان ثم تقع الحركة في المقولتين بما فوق الكم باعتبارين كدخول الماء الفاروق الكوز
عليه ولصعود الابخرة عند الغليان وحركة اجزاء المتفشي في جميع الاقطار على التناسب

اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم تقع على انحاء
احدها التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزداد مقدار الجسم
من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض
ويداخلها جسم اخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء الجسم بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه
وهذان من مقولة الحركة في الوضع وقد يطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف
على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم
مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة
بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو
التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وقال بعض الفضلاء انما يتم ذلك على الهيولى لانها
عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي شيئا من
ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما
يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زايدا على الجسم عرضا قائما به
سواء كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة يجوز اتصاف كل منهما بمقدار
الاخر ما لم يمنع مانع واتصال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك
من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان
اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز
ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال
الجسم عن مقداره يكون لا محالة لاسباب فيجوز ان يكون للعرض حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز
على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان
امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع او نقول امكان
كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان
فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتهما لا يفيد لان المقتضي
للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يفيد
الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزءه لانه يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار



اخرى ان يبطل عنه المقدار مع الصورة التي تنضم الى مقدار بصورة اخرى لان الهيولى عندهم لا يكون متحصلا بالفعل الا بانضمام صورة اليها فالم ينضم صورة اليها ولم تحصل بالفعل لا يتصور له من مقدار الى اخر كما سبق انا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع يفيد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخله اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم كب عليه دخلها وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص بعض الهواء ويحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اذا اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء كاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء الثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغلق ضد الغليان فيصدع الآنية وما ذلك الا لان العلة تفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فيصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخل في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو مشكل عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه فلم يتحرك كل واحد منهما في اينه او كيفه او وضعه لكن ذلك ليس الحركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زادت مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشابهها وتنقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبل وانكار هذه مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائد بعد التداخل بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالقول ما قال المجيب والا فالقول ما قال الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا واول قد مر ان المراد بحركة شيء في

مقولة كل شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير في المقدار الصغير انما يعرض لما كان له المقدار الكبير بجمل المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققناه ظهر ان الاتصال الزائد بعد التداخل بالاصلية على وجه يصير به المجموع واحدا في نفسه فهذا الطلان مجموع الزائد والاصلية غير الاصلية وحدها سواء كانت اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والذبول انما هما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدا نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا تبدل لشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد لا تبدل لشخصه بانفصال ما ينفصل عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال والكيف لاستحالة الحسوسة مع الجسم بطلان الكمون والبروز لكذب الحس لهما اثباتا الحركة في الكيف ونفي استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتسخين وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول انفعال الكيفيات وتغيرها فيما مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل تمسكوا فيه بما نحس به من اشتعال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في انات متتالية اي فقيرة فلا يشعر الحس بالامتياز بين تلك الكيفيات لم يجدها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متتالية فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالهما في مبحث المزاج والمصنف اشار هنا الى ابطال مذهب الكمون و

والبرودة واستشهد على ذلك بكذب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرارتها من ادخل يده فيها او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفى الاين والوضع ظاهر اما فى الاين فلكونه معلوما بالضرورة ومدركا بالحس واما فى الوضع فلان وقوع الحركة فى مقولتى الاين والوضع ظاهر اما فى الاين فلان الحركة لا تخرج بها عن مكانه وانما تبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما فى غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا معنى للحركة فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء يخرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى ولا حاوى له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يفضى الى الاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالهيئة وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشرع فى هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بوجودها فاتفقوا على ان يتعلقها بثلثة منها وهى ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتى يختلف باختلافها ماهية الحركة ويتعلقها بالثلث الباقية بمنزلة العرضى لا يختلف باختلافها ماهية الحركة فاختلاف المحرك لا يختلف هويتها انهم بنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا لان تنوع المجرد او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفى الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير الارادة لا يختلف نوعا واما الاينية فلا يتصور فيها اختلاف الهيئة ولو فرض فلا خفاء فى جواز اتحادهما بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضا لها فانها هى حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع او بالشخص اما فى الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما فى الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الخضرة ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا اذا اختلف ما فيه النوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا

او شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة تارة وعلى الانحناء اخرى وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ فى الصفرة ثم الحمرة ثم السواد تارة وعلى طريق الاخذ فى الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يفضى الى الاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التى وقعت الحركة فيها ومعنى اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلابد فيها من وحدة الامور التى سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة اليوم غير حركة امس وحركة من هذا الموضع غير حركة من موضع اخر وحركة من نقطة معينة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا فى الكم والكيف والوضع لكن خفاء فى ان وحدة ما فيه يعنى وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فهذا يكفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التى وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعنى ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغى ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد فى زمان معين لا يكون الا فى مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتحرك فى زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية مع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود فى زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها فى كون الحركة واحدة بالشخص فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة بالشخص متصلة اتصال المسافة ولا تميز فى تلك الحركة بوجه الا بحسب غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا يجزى فيها بالفعل لا فصل بسبب اختلاف الاسناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها ووحدتها تعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر محرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصى وان كان غيره تعدد الاثر اعنى الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها فى الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون فى الوسط فهى امر كلى والواقع بهذا المحرك جزئى مغاير

اى وقوع الحركة فى مقولتى الاين والوضع ظاهر

محوية

واتحادها بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فهما نوعا الحركة وهذه الثلثة فيهما نوعا

للواقع ذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين أقول فمن رأينا ان الحركة التي
الكون في الوسط ليس من اكليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة
بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انه اراد
بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند
الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين
لا كل واحد منهما فيكون المحرك متعددا او مجموع الحركتين واحدا بالشخص وكل واحد
من الحركتين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص فلا اشتباه فالصواب ان يعلل
هذا المطلب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة معينة من مبدأ الى
منتهى معين في زمان معين لا يعقل حركته هذه بان رامية زيدا وعمرا او غيرهما
وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاسناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر
ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل [البدل]
البدل وعن جمع في بحثه انه يجوز تواردهما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع
عليه وأما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد ومثل النار والماء
الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض
الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر متضاد له وبالعكس
ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية
والطبيعة المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة
او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضادا ولا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد
لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان
ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا السود والتبيض عند
اتحاد الطرفين اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق [كل]
هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم علية
لجواز تحققه في تلك الصورة لعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس
لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك
واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة
والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه

والى هذا المقولات وتقول وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى يعني لتضاد
الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو
الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين
مبدأيهما من التضاد العارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر
بالعكس وكذا المنتهى ان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض واما اذا
كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا اشتباه
وههنا فيصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام
قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض
للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاوصاف
تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين عند تضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما سابقان على وجود الحركة متضادان لكون
الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود
الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد
الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى
اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين
الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة اذا كان
مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط
المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا
تضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا بين المستديرتين اقول منشأ ذكروا
على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم و
المستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في بحث الكيفيات المختصة بالكم وجهه
قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يعني التضاد في الحركات الا في
الاين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز وفيما سوى ذلك
لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر
علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه

من حيث الحصول فيهما او لا حركة ح بل من حيث التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو
السفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف وغاية التباعد اما
انقسام الحركات فلم يجب انقسام المبدا والمنتهى ولا يجب انقسام الفاعل لان الحركة
ليست كما بالذات وذلك ظ بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان المسافة
اللذين هما كم بالذات فيصح انقسامها بما يعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى وكذا الفاعل
اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام
احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا بحسب المتقابلين والفاعل في
الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب لانقسام الحال كان
ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض
في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون ومتبعيه لكن اشتراك التحدد لمحل
المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك
فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتدادها الوهمي الى ما لها من الاجزاء المفروضة
بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة
او الزمان ويعرض لها كيفية يشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة
ولا يختلف بها الماهية لابد للحركة من زمان وامتداد في الاين او المقادير او الكيفيات
او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم بالاطلاق لما في الاين فتعرض للحركة شدة
ويسمى سرعة وتضعف ويسمى بطوء ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان
المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة
والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول كذلك ثم كل [illegible] السرعة
والبطوء ينتهى الى حد حتى يحصل حركة سريعة لا اخذ لها من البطوء وبطيئة لا اخذ لها من السرعة
ام لا بل كل حركة ففيها من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع
وفيه تردد الاشبه ما سطر الثاني لان الحركة لا توجد بدون زمان ومسافة اي امتداد
في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة يفرض فهي بالنسبة الى
ما يقطع تلك المسافة في نصف الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف

تلك المسافة سريعة وقد تحققت بان انقسام الزمان والمسافة عند [illegible] الى ما لا يتناهى الحركة
في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض ومع عدم تناهي ذلك الزمان سرعة بلا بطوء بحسب
تلك المسافة وبطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان
ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان
وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس الانصاف المعالي
ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس الحركة المتصفة بالسرعة المقابلة
للبطوء وانه في بطء بالحس بان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي
تحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل
حركة الفلك الاعظم الى حركة الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع دورة ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت الف
الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من
حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في
سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية
ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية
كثقل الجسم فانه يصلح سبب البطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود
الانسان الجبل ولا يصلح سبب البطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر
ما نعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سبب البطوء الحركة الطبيعية
ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب في بطوئها نقص الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انعطاف
الزوايا والانعطاف لوجود الزمان بين الميلين فذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه وبعض
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه [illegible] ذلك
الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بحركة ذات الانعطاف والى صوب غيره [illegible]
عنها بذات الزوايا اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلا بل يتخللها
سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهى الى السكون وذلك
لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية لتناهي الابعاد [illegible] فاما ان تنقطع وهو
ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف عن سمت الاول وعلى التقديرين لا بد من سكون بين حالتي
المستقيمتين وشنع غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون

والفلاسفة نفوا ذلك والمختار المصنف مذهب
الفلاسفة وقال لو كانت سبب البطوء تخلل
السكنات

فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو من
المسافة المنتهى لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تماما هذا فالوصول اليه آني
اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان الوصول علة الميل
فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون
زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون آنيا
وان بين اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى جهة والميل عن تلك الجهة فلا بد من زمان
لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا ما لي المنتهى وعنه وكلاهما خلاف
المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة انما علة الوصول الى حد
كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هما ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي
هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون علة معدة كالحركة فلا يجب
تقارنه مع المعلول شيئا ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون
زمانيا كالحركة اقول يمكن تحرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان في
الوصول آني وكذا اللاوصول كما حققنا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا اعتراضا والجواب انه على
هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل
السكنات في الحركة المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة
والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل بالاتمام ان اللاوصول آني لضرورة ان
زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا
ثم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة او التماس والوصول آنيات لانه يحصل عند انتهاء
الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك
ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا
يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان
وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك
يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب في الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق
شيئا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب
انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل
التعادل وعند التعادل يجب السكون اذ اللازم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا

اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع قوة ولطافة وقسر وهيئة فيكون تحكما محضا والجواب
انه لم يلزم التعادل فلم لا يكون في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه
ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما النكرة
لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء انه يجب
السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردل وهبط الجبل وتلاقيا في الجو وجب تماس سطحيهما فلا
شك انه يتبين ان الخردلة راجعة مع هبوط ووقوف الخردل المتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة
والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم
ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان
الخردلة لا تصادمه ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه
وقعت ثم رجعت قبل الوصول فذلك فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف
الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي
الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة
لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين
يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو يقابل الحركتين وقد يعبر الان بحفظ النوع الكون
يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعناه حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى
الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الكم فمعناه
حفظ النوع الخاص بالمثل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل
وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من تبدل الى وضع اخر فهو بهذا
المعنى وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب هو الاستقرار
زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم
والملكة ويقيد عما من شأنه خروج عدم حركة الاعراض او المفارقات وظاهر ان السكون
في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا نفيا واشتهر بانه على
هذا المعنى انما يقول يقابل الحركتين ويضاد لتضاد ما فيه السكون فقد يعرض له
تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي
تقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد لسكونه في البرودة وذلك لان المتضادين
لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يتم اذا اريد بالسكون

المعنى الاول اما اذا اريد المعنى الثاني فلا يتصور فيه التضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان يكون لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة و
الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة و
السكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى الطبيعي والقسري والارادي لان مبدءه اما ان يكون خارجا
عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة
انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار والذات والطبيعة باقية مادام
الذات وغير القار لا يكون مقتضى الثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر خارج الى الطبيعة
ويكون ذلك غير طبيعي لم يرد الجسم الذي يقتضي اي لم يرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي لاشتغال
عنه لذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة
تقتضي العود الى الامر الطبيعي هو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي له
سوق الجسم الى الامر الطبيعي بعد بعده فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة
بالطبع بل المطلوب بالطبع الزوال الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة
فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك
لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة عند
الوصول اليها تاركا لها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واجيب بان كل نقطة
فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة
واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريها مستند الى
قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ
خارجي وتلك القوة قابلة للضعف ولاجل الضعف بمصادمات الجرم المخروق تل الحركة الى ان تصير
مغلوبة فتنتهي الى الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند
الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
وتعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا الاول هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والحق انه الطبيعي فقط واثر الارادة ترك
ارادة التوجه الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان
علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة
واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت والظاهر انها ليست من التركب في شيء وانما الموجود فيها هو شدة

الحركة فقد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم حقيقة لا بمقارنة لكن لزم من حركة ذلك
المقارن عدم بقاء نسبته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قارا لان يعرض الحركة
بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قارا كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة
كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض
ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور الا حركة في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك
بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة
قد تتصور بالمتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من
الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه الى سمت اسفل الى مركز العالم
وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منها حركة مركبة
من السمتين اعني سمت رمي اليه وسمت يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم
الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه
بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس للانواع الاربعة هل هو
معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل الحركة
والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى نفي ذلك المعنى وتوهم لما نفوا ان المعنى
المذكور هو الكائنية واشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي
الحصول ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية
معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور
الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات النسبية متى وهو نسبة الشيء
الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان ولا يقع في
الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون
الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم او شهر كما ان الاين
الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف
الاين وهو ظاهر ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اجزاء السابق في الشغل المراد
بحيثها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والتقدم منها ما يكون في التقدم في المسافة والمتاخر
منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم
والمتاخر من المسافة معا فيكون التقدم والتاخر في الحركة خاصة لحقها من جهة ماهيتها



المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول الاول في وجوده تعالى
ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب
تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة
وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب فهو المط الفصل الثاني
في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب
في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره
تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب
والاول ظاهر لما بين ان العالم حادث فانتفى الثاني بان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم
ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة
متعاقبة او مجتمعة وكلاهما باطل على زعم المص وساير المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل
والواسطة غير معقولة اشاره الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان غاية ما ذكرتم
من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون الواجب لذاته
اذ يمكن ان يكون المؤثر بسبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة
وتقرير الجواب ان يكون هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اقول انه ثبت فيما سبق ان
جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عند المص
وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون
هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى
اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة الحكماء على نفيها الدليل الاول ان القدرة على الشيء
بمعنى صحة الفعل والترك محال لانها تستلزم امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر
عن المؤثر اما واجب او ممتنع لامتناع خلوه عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرايط التاثير وجب
صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب
ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين انضمام الارادة اليها وعدمها
ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل

بان يريد الفعل وجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وجب الترك
فنقول ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر ان اراده وجب صدور الاثر المطلق
الى استجماع الشرايط اعني انضمام الارادة الى القدرة فقد سلم لكن لا يضر بنا فان مدعانا امكان
صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور
الاثر بالنظر الى ذات القادر فممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى
التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال
عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة
على الاستقبال مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من
الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان
الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر القادر
ايضا العدم نفي محض لا يصح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير
لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله واستمرار الفعل ليس بفعل الضد يعني ان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية
العلة يستلزم عمومية المعلول يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة
اي قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات
فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فلان علتها
الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى
فان قيل لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر لا يجب
ان يكون قادرا ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور فهو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون بعض
المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة قائلون بان افعال
العباد مقدورة لهم مخصوصين خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور في الاستدلال
على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هي الذات لوجوب استناد صفاته
الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا
الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض ليس
فيه امتياز ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من

الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة له خلافا للحكماء والا لم يمتنع
اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقول الخصم فلعل قاعدة الاعتراض الجائز ان
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان
يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية
فانهم قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل
على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف
فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل
الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم
الا ان يراد بالخير من غلب خيره على شره وبالشرير من غلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر
اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكروا والاحكام والتجرد واسناد كل شيء
اليه دلايل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال
المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء اثنين منهما اما استدلال المتكلمين
فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما
الكبرى فبالضرورة ومن راى خطوطا مليحة وسمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان
دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من ان خالق
الافلاك والعناصر وما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا يفي
الدفاتر والاقلام على تفصيله يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية
وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يعرف من العلم الا قليلا ولم يهتد الى الاكثر سبيلا
فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مترتبة بحيث لا خلل
فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح
فظ انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه
فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا
المراد اشتمال الافعال والآثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع
والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون

وفقه ما هو كل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض حيوانات العجم افعال
متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على
ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم
ان موجد هذه الآثار هو الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي به
الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده
المصنف فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم
وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان
التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة حيث
وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا
به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظ ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة
الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان البارى تعالى مجرد وكل مجرد
عالم وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه
جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان
ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه
اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم
عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا
يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى
والوجه الاخير اعني ثاني وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف
الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة
الى جميع الموجودات ولما اثبت ان الله تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
وهم فرق فمنهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين
بما ظرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه ممتنع والجواب منع كون العلم
نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
ممكنة فان قيل تلك الصفة تستدعي تغاير العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين
فلذا يستدعي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنان لما انهما



بين العالم والمعلوم وهي بعينها النسبة الاولى بين الشيئين المذكورين اعتبرت بالعرض ضابطها
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة
والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها
للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من
التغاير كاف لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك
لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صورة الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي من كل وجه والجواب
انا قد ذكرنا فيما مضى من ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور
الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بنا وذلك يسمى علما
حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف
الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله
عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات
عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره
بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور
المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من
قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا
في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى
ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في انه من صفة الى اخرى والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه لان التغير
انما هو في الاضافات لان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافة فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة
بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال
الحكماء علمه تعالى ليس زمانيا اي واقعا في الزمان كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة
معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال
وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص
له بزمان اصلا فلا يكون ثمة ماض وحال ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان
بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان

حكمي هذا والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج
في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا
مستقبل والله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها من حيث
ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل علما متعاليا
عن الدخول في تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك
لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان منسوبا اليه بالمضي والاستقبال
والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان ويكون وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء هذا معنى قولهم وانه يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات
جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلات الجسمانية اذا كان العلم بحصول
الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة
فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لو علم كل شيء وقوعا والا لزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة
وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها
حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب
من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة ومعيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها
واجبة لغيرها وهو تعلق العلم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات
والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتباري
وكل ما ذكرناه باعتبار [illegible] اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة
فقال الجمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من
المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وفيها معنى اخر مذكور في مباحث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة

على الداعي والالزم التسلسل او تعدد القدماء بمعنى ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف جماعة من روساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى الداعي واستدل المصنف على ان الارادة امر اخر غير الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر لزم التسلسل او تعدد القدماء لانه على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او اخرى عليه وذلك ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات بمعنى ان السمع دل على كونه سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه واله والقران والحديث مملو بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وانعقد الاجماع ايضا عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حكم سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الحكماء بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يجب له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لابد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب اعني تقتضي صحة السمع والبصر كما في الشاهد وذلك على ما ذكره امام الحرمين بطريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به اي لم يتصف به الا من اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وانت لا تستدل الا بان امتناع النقص والافة على الباري سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية والاحاديث فثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فالتعويل على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى الدفع فيها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع هو العلم بالمسموع والبصر هو العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الالات

كان السمع والبصر عليه نفيهما على ما ذهب اليه الشيخ ولا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو راي الجمهور نفى الاحتياج لنا ان الادراك نجوزها وقصورنا وذات الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا الة لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بان الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروط بها كسائر الاحساسات والثاني محال عليه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى او لا يلزم من حصولهما لنا بالتاثر فيها كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به مثل انه كذلك في الشاهد فلا يلزم ان في الغائب كذلك فان صفاته تعالى تخالف بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به اثباتنا السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول يعني والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وسمعية قدرته بين ثبوت الكلام وتواتر عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان هيهنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء يصححون القياس الاول ويمنعون كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهم قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كجبريل او النبي عم ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة انكروا وجود الاول اذ علم بالضرورة من دين النبي عم حتى العوام والصبيان ان القران





اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم في من بعدهم بطريق القياس بعيد جدا نعم توصل
خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان
يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر
الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان
ازليا لاستمر لا اول له ولا آخر ابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص كلامه مع موسى عليه السلم بالطور وهذا باطل اجماعا
وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله
تعالى واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى
عليه السلم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم هو ان القديم يستوي نسبته الى جميع
ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم
باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا
صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه
متكلم بان قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات ومنها خلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني
ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بها لكن متكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم
ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف بضد الكمال وهو على الله تعالى ممتنع وان نوزع في كونه
نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلاحظ ان المتكلم اكمل من غيره
ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى
بخلق الاصوات مصوتا والا فاذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم ان الله خلق
هذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام الذي هو صفة
الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء
وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون
قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم
فالمجموع المركب منها ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين
ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فانه
يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني

يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي المعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا
يختلف ولا يتغير باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم
حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس ومن انكرهما وانكر الم[illegible]
وقال والتنافي اي الكلام النفسي غير معقول وقد رجحناه في مبحث المسموعات فليراجع
اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى
يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على
مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه
حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه
اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته
تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الالفاظ والحروف مترتبة متعاقبة فجوابه ان
ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على
الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل يعرف حقيته وقال بعض
الفضلاء هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شك في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة واقول المفاسد التي ذكر
انها لزمت على ما فهمه الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني
من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما
يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلامه
بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على ما هو صفة حقيقة وهو من منشئه عز اسمه
ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عم او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكروا
من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ





مع ذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاوها بجملتها موجودة ولا يكون لبعضها تقدم على بعض واشعار القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب سوى كلامه تعالى
م اما المعتزلة فلو جهين الاول ما اشار الصلي الى وجهها وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على
المعاني المقصودة منها قبيح فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لا يفعل القبيح وهو مبنا على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن
الافعال وقبحها والثاني انه لو جاز في مصلحة العالم الا ان اذ جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى
ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى
وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله ولنا الا
لو جوه اوها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى
في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه ثم قرر هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام

الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان نفي كذب الكلام اللفظي راجع الى الكذب الكلام
النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قدم فكذب اللفظي ايضا قسم ويلزم ما
ذكرنا من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فان جوزوا

حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى وبقول العقول احرى الثالث
وهو معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام اللفظي والنفسي معا والراجع المذكور
اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت
كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما يمتنع عدمه
كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات
حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب
باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من
السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود لان ابد علينا ذا الوجود بمعنى
وعنه كما في آن الحدوث ونفي الحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود في الحدوث اول
حدان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد
العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله وفي الزائد
واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس
نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة
انما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يحصل بها الوجود في الزمان الثاني لا مر
سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار الصفة الى امر غير خارج
عن الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانه موقوف على العلم والعلم على الحياة ورد بان افتقاره
في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات او لا يمنعه دال الى الوجه الاول اذ لا
في اتمامه من ان البقاء وجود خاص في المقدمات مستدركة وثالثها ان الذات لو كان
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت
كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه كان الواجب
هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره
صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا
سواء اذ لو افتقر البقاء الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني
عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات
لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية ابدية
مع الذات فاما ان يكون باقيه بالبقاء فقيل هو باق بالبقاء لكن بقاء هو نفسه



اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتهى هو بنفسه فصار الوجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي
الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا نسلم انه باطل وان كان المراد به غيره فلا
نفيه او اثباته الا بعد بيان ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لانه لو كان في جهة فهو جسم او جسماني وكل
منهما ممكن او حادث لما اثبتنا حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان
الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب
والاضافات الحاصلة بعدما لم يكن لكونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو الموجود والصفات
الحقيقية المتغيرة التعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدل بوجوه الاول انه
لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من
صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم
يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما يتصف هو تعالى به يلزم ان يكون
من صفات الكمال وما عرض بالالزام ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال
يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده غير متناهية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك الحادث
عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال الاستعداد كالات غير متناهية فلا يكون نقصا والجواب ان ذات
الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث بان حوادث الواجب فهو حادث اذ لو كان
قديما لزم وجود الحادث في الازل واللازم او منعنا الملازمة من الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان
الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال وما عرض ... ان اريد بالتغير تجدد الاشتغال
الحالة الكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجب او ثبوت انتقال عن الغرفة الصغرى
ممنوعة لجواز ان يكون الحادث من لوازم الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي
صفة كالية سابقا على الافراد مشروطا بابتداء كل منها بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عند الحكماء الثالث
انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل بمرة وذلك ان الحادث
ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل والا لزم
امتناع الانقلاب الى الجواز عن جواز الاتصاف بالشيء الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل
فيلزم جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز
الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية
الحادث والحق انه ان اريد جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية
جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم

حقيقة فقابلية لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده
في الازل ومعنى الكلام ان تغير الحادث بشرط الحدوث والازلية في امكان وجوده في
الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق
من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث
لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك
لما تقرر من انه ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لان
ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان
الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فهي عدم
كل شيء ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان
جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا
على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوق به فهو قديم وامتناع زوال القديم
انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي في كل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار
عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا
جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى
متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب
حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات
واضافتها يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او
كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين
الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة الالهية
وهي المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا
او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعدما كان
عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم بوجوده واجيب بان التغير في الاضافات
فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا
في قيام الصفة الحادثة به تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة
حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية

يحدث بحدوث المسموع والمبصر او الحس بحث عليها بتجدده والاشاعرة جنبوا النسخ وطردوا
الحكم العام بداءً وانتهاءً وهما عدم تجدد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات
مع عروض الحدوث والتجدد لها لذاته تعالى وكذا الحال التغير في الاضافات وهو ما نحو ذكرنا
وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي حكمها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته التغير في
القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه و
يجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي في اي قسم
كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة انصافه بسبب واجب الوجود لا يكون
محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه الى غير ذاته والالم كيفية واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا
بمعنى سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من
حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له او ان يكون منافيا لمبداه ويدل
على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود ثم جوز اللذة
بالمراجعة لان الحكماء جوزوا نفي اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث
هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري تشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل
الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فيجب ان يكون لذته اقوى اللذات وادراك فالواجب
مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون هناك ضد اللذة ادراك
الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات
الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال
ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر
وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا اربعا هي العالمية والقادرية
والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا
ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود
دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه
وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا
وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم لا يجوز
كون الواحد قابلا وفاعلا كما مر سابقا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة
الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان

455

تعالى لهم في ذلك خصم العوق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في المكان والجهة لكونه
عندهم جسما تعالى الله عن ذلك ولا نزاع للنافين في جوازه لانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع
ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما
هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا وللمثبتين على الامكان من المنقول حكاية تعالى عن رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج
من وجهين احدهما ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم
امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع
لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه اي جعل الى ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة
هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو
امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق
عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية
بل يجوز ان يراد بها العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال
رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان
استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر
المترتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه لزم ان لا يكون
موسى عالما بربه علم ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يصح لان المخاطب في حكم الحاضر الشاهد
الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال الان قوله لن تراني نفي لرؤيته لا للعلم الضروري
اجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى اياتك
واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني يعني ما
ذكره الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم
اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي اندكاك الجبل لا استقراره
فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بالامتناع لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم
قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا

فلانهم لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يمتنع
موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية ولم يرع اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لجواز ان يكون تشديدهم
مجازيهم على الاتيان بالطلبة تعنتا لا لامتناع المطلوب واما ثانيا فلان تجويز الرؤية لم تطل بل
لكن عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تجويز الرؤية وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا
الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين
مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرت من الاحوال
والاهوال والالام بعد الطلب والجواب لانهم وان شكوا في الجواب فهل شكوا في الخبر بانه كلام الله تعالى
وقد ذهب هنا انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعرفوا امتناع الرؤية فطلبوا جوازها عند سماع الكلام و
اختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى
الى الحق واضاف موسى عليه السلام الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يسألوا الرؤية لها
لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة
بتعاضد دليلي العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس
انه عرف ان الله تعالى لا يتوقف على العلم بامتناع الرؤية فجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والاعمال
الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى يتوجه نحو طلب العلم او خطرت بباله وكان نادما
طالبا للحق فاجترأ على السؤال لينبني لحل الحال واجيب بان المرام الى النبي المصطفى بالكلام
قاصر في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام
هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني انه تعالى
لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء
وهو حال تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ وكيف علقه على استقرار الجبل من
حيث هو من غير قيد حال السكون او الحركة والاصل في الكلام فان قيل استقرار الجبل
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال الحركة
او السكون لكن في المستقبل عقيب النظر بدلالة الفاء وان ما ورد السكون السابق واللاحق
فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلا دلالة في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فما يتم به علية العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء
وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن ان يحصل بدل الحركة
نحو السكون ومن المقصود الثاني الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وذلك لان من رأى الجواهر انها رأى الطول والعرض في الجسم وهذا

تمييز الطويل من العريض وتمييز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم
لما عرفت من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام الواحد
بمحلين وهو ممتنع فرؤيته الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان علة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها
عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة تستحيل
كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان
اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها
عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة الصحيحة لا بد ان يكون مشتركة
بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون
الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز
في نحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر و
العرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى
هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه عبارة عن صفة اثبات ولا تصلح هي
العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وهو مشترك بينها
وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية الجواهر
ممنوع وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على امتناع قيام عرض
واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث هو مجموع
فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وعلى تسليمه فقد اعترض عليه
بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا
للرؤية لا المؤثر والصحة على ما فهمه الاكثرون والاعراض الاول ان الصحة معناها
الامكان وهو امر اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة بل العلة الحدوث الذي هو ايضا
اعتباري ووجه اندفاعه ان الامر العدمي في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الحكم يجب ان يكون مختصة بحال الوجود والامكان
ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الطريقة الثانية

ان الواحد النوعي قد يعلل بعلل متعددة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون المعلول
المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد
بالشخص وقيل في دفعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهر او العرض
بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونتردد في هويته بان ندرك
كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما
لكونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل يرى زيدا بان يتعلق رؤيته واحدة بهويته
من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصلها الى ما فيها من تفاصيل الجواهر
والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي هي بها الا...
وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة
المشتركة من خصوصيات الجواهر انما هي اعتبارية كمفهوم الماهية والحقيقة المطلقة فلا تتعلق
بها الرؤية ثم وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هي خصوصية ذات الموجود
الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فلم يجب ان يكون كل اجمال مستندا الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض بين الواجب
لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا
لها او خصوصية الواجب مانعة منها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما
يصلح متعلقا لها ضرورية لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما تتصور
لنفس الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب
وغيره فقد صرح ... الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان
هذا الدليل انما يتمشى ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم
يوجد على ما ذكره ... وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون
الملزم معتقدا لما يلزم به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ
ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود وعمرو ... ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما
بالاخرى كالسواد والجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين
اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي
دعوى اشتراكه بين الموجودات او يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا

يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
والقدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انا
لا نعلم امتناع الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك كيف و...
وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات اسرها وقال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط واما الابصار لاختلاف الحقائق
... لا يقتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض
الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود
فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري ... ادلت
ما يتحقق عند الوجود ويتحقق عند العدم كصحة الرؤية بل الحدوث يصلح هنا علة لان المانع في ذلك
في صحة الرؤية هو امتناع تعلق الرؤية بالاعتقاد في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فيمنع اولا
كان تعلق الرؤية بشيء يقتضي كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية ... لا يكون
مخلوقه والبحث ... يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والانتفاء الملموس عبارة
عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة ادلت ما يتحقق عند الوجود
ويتحقق عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت بين ما ذكرنا بين وتعدد النقض احدهما ولحاسة الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية ... عشرون رجلا من كبار الصحابة
واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة
جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام
وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجهين
الاول لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء مفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها
منتظرة وليس فالنظر الموصول بالى قد جاء بالانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظمآن حبا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر
على الانتظار لصحة الشبه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه
النصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه
انتظار الحجيج ظهور الهلال والجواب ان انتظار النعيم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر لا يصح
الاخبار بتأنيه مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يوم ... في غاية الفرح والسرور
على ان كون الى بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق...

النظر به ولهذا لم يحمل الآية على احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون
النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات فلم يحمل عليه الابيات
لاحتمال ان يكون بالمعنى الاول بوجه بعيد لا كما زعم الطاعنون ما يعجبه بعد الاشتياق الى ممتنع
من النظر الوارد لا يصلح على الرؤية بطريق الحقيقة والايصال انما الشيخ حسن الموصول الى بمعنى
وان في الطرات الى جنة الله وهي الصدوق في العرف ولذلك موضع البرء الازلي عند الرجا ان المراد
الى ابن ذلك من الضرب والحقيقة الصادق من الملائكة الى رسل الله ثم النصر المؤمنين يوم بدر وذكر
بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر يوم القتال وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل والمراد بالرحمن الرحمن
مسيلمة الكذاب وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يروى بيصار ويجوز استعمال النظر
المجرد عن الصلة كما مر انفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية
لانها قد لا يتصف بها الرؤية مثل الشزر والتزيد والازورار والرضي والتجبر والذل
والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
نحو المرئي وبمجموع اشياء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فلم اره ولو حمل على الرؤية
لكان النفي غاية التعب وانظر كيف ينظرون الى وانظر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة
وقال الله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هنا الرؤية ولا ملزومها
لو جعلنا عليها حيث يجب ان يحمل عليها الرؤيا عادا مصححا للتجويز بحمله مجازا عن الرؤية
ليس اولى من حمله على حذف المضاف اي الى ثواب ربها على ما ذكره علماؤهم وكثير من
المفسرين والجواب ان النظر الحقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة ولكن يقال نظرت الى الهلال فلم اره فلم يصح نظرت الى الهلال
فقال نظرت الى الهلال والرؤية محمول على حذف المضاف والتوفيق من الاسلم كلها
عبارات مبنية على النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون
النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشارة التي يمكن اضمارها كثيرة
وجنته واثاره ولا قرينة هنهنا بتعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لنا فوجب المصير الى
المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقرهم بالكفار
وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة
التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره

البعض من ان الحسنى هي الجزاء المسمى والزيادة هي الفضل لان فضل الرؤية اجل الكرامات واعظمها
فكيف عبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال
الصالحة والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون
في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرا رسول الله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة
قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال
فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها ما ورد
عن ان ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف
سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من وثق به من ائمة الحديث
الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة
الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ممتنع ظاهر الامتناع لتجرده ولخصائص
الجسمانيات فيمتنع رؤيته والجواب منع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شروط الرؤية
كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او في حكمها وهي ممتنعة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان
والجهة والجواب منع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون
مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت رؤيته لكان مع سلامة
الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالبديهة
والثاني بالاجماع وبالنصوص الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية
شرائط عندنا فيما سبق تجب الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق
رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواها بالجسمانيات
فان كفيا في رؤيته تعالى ولم يشترط شرط آخر غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية
عند الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي
من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة
متحققة والتي من قبله ثم لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى لذاته اقتضى
لا يزول لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته لجاز في الحالات كلها والجواب انا لم
تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها



على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق
بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل هل رايت ربك
فقال رايته بفوادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره
اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب
وارسال الملائكة اليهم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا
واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى ان الله تعالى لا يمكن ان يرى وجعل
ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا من احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال
موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي
احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية
اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية
وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل
اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي الى ثواب ربها ناظرة
وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على
الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقوله واشتراك المعلول
لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي
للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم
ان الصحة تفتقر الى علة وقوله والحصر اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها
وان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا
مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود
كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت الامور التي نذكرها الان منها الجود
وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود تعالى لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي

للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك
هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو
غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه
ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير الا نتغار ومنها فوقه اي فوق
التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود
كله مستند اليه مستفاد عنه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق
اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفنا ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى
خير وذلك لانه تبين في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق
ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري تع
هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي
التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على
ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود
بحسب ذاته ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود
وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القايم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات به
واما اليد والوجه والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة
عن القدرة والوجه عبارة عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا
كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا
صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع
المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات
اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة
اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة فاثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان
ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك
غير مقدور لانه واجب او ممتنع اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها
اثر القدرة هي صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه

وهذه الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة فهي بالقياس
الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى
متعلقة بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من نسبة
الطرفين يصلح اثر القدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص
وهو الارادة المتعلقة به **الفصل الخامس** في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزائد الفعل
لابد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النائم والساهي
والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني الحسن
والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح
ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما
عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما
هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح
في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس
له ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف
حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له
ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل
في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له
والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية
فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا
والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد
قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال
لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح
كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان
والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى

امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه
مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم الثالث تعلق المدح تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تعالى
في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
فان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس
شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك
الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا كما لا تدرك بالعقل لا بالضرورة
ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما في صوم
آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم
من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على
كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم
العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعضهم من
بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن
والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من
اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم
الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي

الصفة الحقيقية عنهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية
بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم
تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء
وقبحها هو العقل لوجوه او لها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح
الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك
منكر الشرايع ايض ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا اشار المص بقوله
للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن
والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص ولا
نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ثم وثانيها لو لم يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر
عن حسنه وقبح ما نهى عنه والخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه
وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير
انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المص بقوله ولا نتفائهما
مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم
بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والقبح عن كونه متعلق النهي
والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح
فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن
الاساءة وقبح الاحسان وذلك بط بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة
حسن الاساءة وقبح الاحسان باحدى المعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع
فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض على ما يورد فيقال
لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه
وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي بط بالوجدان وتقرير الجواب
انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها
ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح
ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا
اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي بط فان الكذب قد يحسن والصدق
قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير

الجواب ان الكذب في الصورة المذكوره باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان
ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح
على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص
وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد
حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بط باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله
ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح
وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل
صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور
والجواب ان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل
معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا
والى هذا اشار بقوله والجبر بط واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح
من افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة انه ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله
مستغن من غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضروره
ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة
ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر
على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة
الى جميع الممكنات على السواء والقبايح منها فيكون قادرا عليه واحتج النظام بان
فعل القبيح مع العلم به يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محالان وما يؤدي الى المحال محال
بان فعل القبيح ممكن في نفسه ممتنع لغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدره والى هذا
اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده
اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان ناقصا

في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس
اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا
وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن
يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون
عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة
اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري
بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح
والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة
الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما
اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان
وما لم يشا لم يكن وذهب المعتزلة الى انه تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة
واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد
بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد
قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كامر العبد امتحانا
هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه
لا يطيعه فانه يريد منه العصيان او كالمكره على الامر بغير ما هو المراد وكذا النهي واحتج
الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق الكائنات بقدرته
من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي
المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستند الينا كما سنبين
وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان عن الكافر والطاعة
عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل
مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا
والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد
خلاف مراده تعالى والله انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه
دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني

فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان
والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لو لم يقع
مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقصا ومغلوبية وعدم وقوع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة
الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا
لامتناعه او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في
ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى
مع اتفاقهم على انها افعالهم لا افعاله تعالى اذ القايم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما
يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن
هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من
غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة
بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها
ويعلم ان الاولين يستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه
شيء منها بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية
لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل
الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر
ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزء

اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجه اشار المص الى الجواب عنها الاول
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر
ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه مرجح اما على مذهب المعتزلة
القائلين بوجوب المرجح فى فعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فاذ لا بد
من الارادة الحادثة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة
ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر ولا يتم بل
ينتهى الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذى
لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما لا اختياريا وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح يسقط الجواب بان ترجيح
المختار احد المتساويين جائز كما فى طريقى الهارب وقدحى العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما الممتنع الترجيح
بلا مرجح فلم يحتج الى ما قاله صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة
القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المساويين بل المرجح فان الهارب يتمكن من سلوك
احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب المص عنه بقوله
والوجوب للداعى لا ينافى القدرة يعنى ان القادر هو الذى يتمكن من كل من الفعل
والترك قبل تحقق الداعى الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب
الطرف الذى تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافى الاختيار بل يحققه
وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالى يعنى لو تم هذا الدليل لدل على ان
الواجب تعالى ايض لا يكون موجدا لفعله بالاختيار والقدرة لما ذكرتم من جريانه
فى حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى
ان ينتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار عنه دفعا للتسلسل
فى الارادات التى تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة
اخرى ورده المص بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا

والفرق

والفرق الذي ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل
وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف وقال صاحب المواقف
فى هذا الرد نظر فان مآل ما ذكره فى الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى تعالى الى
تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير
الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح
وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل
بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل البارى تع فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث
فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا فى
الفعل وح لا يرد النقض ويتم الجواب اقول محصول الفرق ان المرجح فى فعل العبد
يجب ان لا يكون صادرا منه قطعا للتسلسل بل صادرا من غيره وح لا يكون العبد
مستقلا فى فعله والمرجح فى فعل البارى لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم
عدم استقلاله فى فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل
مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او غيره يصير واجبا والترك معه على
التقديرين ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين فى
الاستقلال وعدمه وذلك لا يمنع الافتراقهما فى الاضطرار وعدمه وهذا هو
المطلوب لان الناقض يدعى لزوم كون البارى تع مضطرا فى فعله لا مختارا على
ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح
آخر مم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما
اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم مم فيبطل ما ذكرتم من الفرق بين الصورتين
بالاستقلال وعدمه ايض ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بفاعلية العالم على علم الفاعل والتالى باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشى انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة
من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التى بين المبدا والمنتهى والناطق ياتى بحروف
مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى مخارجها ولا بالهيئات
والاوضاع التى تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور

الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها
واوضاعها التي يأتي بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم
بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه مع الايجاد
بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن
العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو
ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا لزم ان يقعا
جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب المص بقوله
ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته
اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة
والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي فيها المعلولية
الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث
والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث
اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها
ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد جسما لان المصحح لتعلق الايجاد
بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع
الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم
لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان
جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعين بانه
يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في
التدبر والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال

لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات
وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة
الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله
خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من الموذيات واجاب عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله
يعني ان النسبة بين الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك
ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان
الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد على فعل نفسه
واجاب المص بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكره تعالى ليس على نفس
الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض
بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا
باعتبار خصوصيات يكون لبعض منها دون بعض مثل الوارد بلفظ الخلق لكل شيء
او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق
لكل شيء صريحا وهو قوله تعالى الله خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة
فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعاله نفسه لان كل حيوان عند المخالفين
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء
وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله هو الله
الخالق والحصر ظ اذا كان هو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان
الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين
ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير
ولعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى
واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى
بما في القلوب من الدواعي والعقايد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت
اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان
كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل
بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي اللزوم اعني خالقيته بنفي

اللازم اعنى علمه تفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعم حكاية فعال لما يريد يفعل الله مايشاء
والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله
وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد من فعل نفسه عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعم قل كل من
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب فى قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذى
يسيركم فى البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من
الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله تعم ومشيته فجميعها متاول وقد
ذكر العلماء تاويلها فى المطولات ولها تاويل عام هو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له
مدخل فى الجملة ولا شك ان الله تعم مبدء لجميع الممكنات ينتهى اليه الكل فلهذا
السبب جاز اسناد افعال العباد اليه تعالى واما الحصر اليه تعم كما يدل عليه بعض الايات
فبحسب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعم فكانه
هو الفاعل لا غير ومعارضة بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد
بقدرتهم واختيارهم وهى ايضا انواع فمنها الآيات الصحيحة الصريحة فى
اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعم من عمل صالحا
فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من
عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعم وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون
والكسب كقوله تعم ووفيت كل نفس بما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعم يجعلون اصابعهم فى اذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعم فتبارك الله احسن الخالقين انى اخلق
لكم من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعم حكاية عن الخضر حتى
احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعم ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك
كثير فى القران واجيب بانه لما ثبت بالدلايل القاطعة ان الكل بقضاء الله
وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادى او جعل هذه الاسنادات
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته
والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعى
موثرة فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز
ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار

والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعم
وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون
وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
وامثال ذلك كثير فى القران ومنها الايات الدالة فى القران على ان فعل العبد
بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سياتى من ان
فعل العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جرى العادة فلذلك
رتب عليها واما على راى الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته
بمشية الله تعم لقوله تعم وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة فى
الامر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار
واجيب بما سياتى من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات
الدالة على اسناد الافعال الى العبد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
وليس من قوله تعم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعم الذى
يوسوس فى صدور الناس وقد عرفت فى تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع
فى شئ والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا فى المسائل اليقينية ووجب
الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد
العقلية القطعية باسرها على مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال للعبد لبطل المدح
والذم والامر والنهى والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبى
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيانات وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق
ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعم
من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره
لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان
بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية
كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب لما كان فعل الله تعم وتصرفا
فيما هو حقه لم يتوجه سوال اللمية كالا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وعدم
افتراق الفعلين فى المخلوقية لله تعم لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان الفعل

العباد فتلك يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون خلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار يحرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال الخلق لم يصح اتصافهم بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك واجيب بان هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى كثيرا من الصفات قد اوجده الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزوم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم هذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها التأثير سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر اولا وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب

وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي ليس لا على الاحراق جواب اعتراض بما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احرق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عند العدلية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمنا بذلك وكتبنا في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين علي عليه السلام في حديث الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا من مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعيد والوعد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى

من الصواب وهم قدرية هذه الامة ويجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكوره فايراده للتاييد محل نظر والاضلال اشارة الى خلاف الحق ونعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى يعنى يطلق الاضلال على معان ثلثه الاول الاشارة الى خلاف الحق الثانى فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعانى الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبايح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعانى الثلثة فما ورد من الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعنى الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا ونحو ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا قبيح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا فى ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمص اجاب عنه بقوله وكلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشئ باسم ما يؤل اليه الثانى ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله تعالى كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية فى بعض الاحكام جايزة ولا يلزم التبعية فى ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه هى استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان

الجرح مضرة صرفة والمداوى لا يكون الا للتخليص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخليص عن المشقة الحاصلة بسببه واليه اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثانى ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهى يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغى ان يشترط فيه رضاء المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج فى المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس فى المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء فى اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا يخرج النعمة بسبب وقوع المشقة فى مقابلها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطلان ولان النوع يحتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها فى الرياضة وادامة النظر فى الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التى كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما تتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون فى تحصيلها بان كل يعمل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة وعلى هذا القياس ساير الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بنى نوعه ولهذا قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوا الى الجور على الغير فيقع الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين هى السنة والشرع فلا بد من شارع يشرع ذلك على الوجه الذى ينبغى ثم انهم لو تنازعوا فى وضع السنة والشرع فلا بد من وقوع الهرج فينبغى ان يمتاز الشارع بينهم باستحقاق الطاعة لينقادوا له باقون فى

فى قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بايات تدل
على انه من عند الله وتلك هى المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلاف
الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون الى المعصية ومخالفة الشرع
فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصى عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك
المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع
والمجازى ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادة المذكورة لصاحب
الشرع والمجازى وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغى ان يكون
الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم
من عنده صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثوابه وعقابه والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد بسنته التى يحتاج الناس اليها فى
معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور الشرع النوع وتلك
السنة اعنى الطريقة التى يعينها الشارع ويدعو اليها العباد استعمالها نافع فى امور ثلثة
الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه
النفس الناطقة الى جناب القدس الثانى ادامة النظر فى الامور العالية المقدسة
عن العوارض المادية والكدورات الحسية المودية الى ملاحظة الملكوت الثالث
تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسئ المستلزمة لاقامة العدل فى
الدنيا مع زيادة الاجر والثواب فى الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأى
حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبايح اختلفوا فى ان التكليف واجب ام لا
فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شئ على الله تعالى واثبته المعتزلة
واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبايح لان الانسان
بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها
والزجر عن القبايح واجب وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه
وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه
وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه والة
يشير الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى الفعل ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف
مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة

لمكلف آخر الثانى تقديم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستقلال به
ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول
امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمح خال عن الفايدة
الثانى اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
من الثواب لئلا ينتقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا
يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا
على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان
ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلى او سمعى واما ظن واما عمل اى ما يكلف به قد يكون علما
وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله
وبكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التى لا يتوقف السمع عليها وقد يكون
سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبى
مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما
العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب التكليف
لا بد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف
لولم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالى ظ البطلان بيان الملازمة
ان التكليف يستدعى المشقة والثواب يستدعى الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما مح
فلو تحقق التكليف وهى التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر
الكافر من سوء اختياره ولما كان للسايل ان يقول من شرايط حسن التكليف
انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة لانه شقاوته فى
الدنيا وعقوبته فى الاخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف
ما شرطناه يعنى ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصل من سوء
اختياره والمفسدة التى شرطنا عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة الحاصلة من التكليف
والفايدة ثابتة جواب سوال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة
التكليف هى الثواب ولا ثواب له فلا فايدة فى تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب ان لا نم
ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهى التعريض للثواب لا الثواب فالتعريض
ثابت بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فايدة امتثال المكلف للمكلف لا فايدة التكليف

واللطف واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان اللطف
يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا
غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان
من غيره بما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية
والكافر لا يخلو عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة
الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول
منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي
في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة ثم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يجب
مشتملا على جهة قبح لا يعلمها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح
معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هاهنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر
اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون
الكافر مؤمنا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى ومع وجودها فيلزم
الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه ما حصل الملطوف فيه
عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده
على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر
عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال وقد صدر ما ينافي اللطف عنه تعالى فانه
تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسد
لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا ياتي بالطاعة بل يقدم على المعاصي
وتقرير الجواب ان الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بكونه من اهل الجنة
من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه

لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يفضي الى الياس ويقبح منه التعذيب مع منعه
اللطف المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت
بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا
السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح
ذمه لان الذم حق يستحق بالقبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق
للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث
حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة لانه لولا ذلك
لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح والى
هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في اسوعا
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في
مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب ان يكون
اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم
الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان
كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب
المناسبة التي بينهما في نفس الامر كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد
اللطف على جهة الحسن يعني لا بد ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة
على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون
اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة
المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث
ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل
منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن
يصدر من الله تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع

مناسبة المراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه

الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولابد في المشتمل على اللطف لما بين
وجوب اللطف له وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدنيا
اما مضرة او منفعة والمضرة اما الالم او مرض او غلاء او غيرها او ورد مباحث هذه
الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام
الصادرة عنه تعم حسنة سواء كان مبتدئ بها او بطريق المجازاة وسواء يعقبها عوض
اولا وذهب الثنوية الى ان قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص
ان بعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة
الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعم ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق
او اشتماله على نفع زايد على الالم او على دفع ضرر زايد عليه او كونه على مقتضى العادة
كما يفعل الله تعم في الحي اذا القينا في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع
دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا
والالم الذي يفعله الله تعم ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط
باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما
قبيحان على الله تعم ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض
المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف في الحسن يعني ان اللطف
غير كاف في الالم المكلف ليكونه حسنا بل لابد فيه ان يقع في مقابلته عوض من
حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها
الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتماله
على لطفية يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي
في الالم لان الالام انما تصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة
الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح
ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع
ابتداء من الله تعم اختيار المتالم العوض الزايد عليه بالفعل لان اعتبار
الاختيار انما يكون في النفع الذي هو يتفاوت فيه اختيار المتالمين
فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه زايدا فهو
حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعم والعوض

نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء
واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع
تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق
يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال
يخرج الثواب ويستحق عليه تعم بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير
وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى
فعل العبد وامر عباده بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق
عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي
يستحق بها العوض على الله تعم منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب
على الله تعم عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعم ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله تعم لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار
وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعم اسباب الغم فان الغم بمنزلة
الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الالم او مستندا
الى علم مكتسب لانه تعم هو الباعث على النظر فيكون الله تعم سببا للغم فكان العوض
عليه تعم او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض تعالى لا ما يستند
الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعم لا عوض فيه
على الله تعم وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة
فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعم امر الله تعم عباده
بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة
والنذر او الندب كالضحايا فان العوض على الله تعم لان الامر بالايلام يستلزم
الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها
تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعم لانه تعم
مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن
من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعم ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او يشهد احد بشهادة زور
فيقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعم اما القاء الصبي في النار

فلا يفعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجل العادة والله تعالى قد سوغنا من القابه
ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا يجب على الملقي العوض دونه
واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام الايلام من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم
واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم
لانه مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم
من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق
المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القران من ان الله تعالى
يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال
يوازي الظلم فان لم يكن له عوض فيتفضل الله بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم به او يتفضل الله عليه اي على المظلوم
بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب
اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزء من عقابه يوازي تلك الاعواض
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل له السرور
بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ
ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزايد بما يختار معه الالم وان كان
منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار
معها المتالم الم ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دايما لجواز ان يكون
بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام فعل العوض لانه لو انقطع لوجب ان
يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع
الحيوة المانع من دوامه وقد اشعر رده المص بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا
لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة
المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لنا خيره
مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض
لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستحق على المتالم

عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستحق عوضا اخر
وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون
محالا فالانقطاع محال ورد المص ذلك ايضا بقوله والالم على القطع ممنوع لانه غير محل
النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع
لعوض اخر وهكذا دايما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصال عوض
بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر
بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما يحصل
فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل
والشرب واللبس والنكح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه
اي لا يجوز اسقاط العوض ممن يجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء
كان العوض عليه تعالى او علينا هذا هو مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه
يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعل المظلوم في حل
بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه تعالى
يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى
يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرتضي به كل عاقل وان كان
العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون
ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه
الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل
يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله
ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون في اجل الانسان
لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل
ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا
والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه
بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا
لان الله تعالى منع من الانتفاع وما كان حلالا مباحا فما اتى العبد منه بنصب وتعب
فالعبد هو الرازق لنفسه والله ليس رازقا له ذلك الرزق واما ما اتاه بغير فعله
فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب

عند الحاجة وقد يجب اذ طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له ولهذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين او يكثر رغبة الناس فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند ايضا الينا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص خلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعي هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد وان يحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والالام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء عم والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى الحين اليوم الذين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى

للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الدعاء لرفع البلاء وكشف الباساء والضراء سوالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الخالق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهي الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبا وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى هذا قلبت الهمزة واوا ثم ادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والروية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا لما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا بالحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف في المكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه

العقل وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطل لما تقدم من ان
ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه
والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في قسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل
وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان
واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما بينه
انفا من اشتماله على فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله
وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره
ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب
الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على
وجوب متابعة النبي ولقوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع
ولقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم
ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة في القليل
الزايل بيسير من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها
استحقاقه العذاب واللعن والذم واللوم لدخوله تحت قوله تع ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تع الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها ومنها
كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تع
[illegible] حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم
منتف بالاجماع ولقوله تع في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار و
في يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان وشيعته واللازم
قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين
الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء

من المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا
او صغيرة منفرة ككسر لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية
كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها فالجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود
بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس
في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية اول الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعمد الكباير بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغاير
المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي
الكباير قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عند
محققي الاشاعرة منع الكباير والصغاير الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغاير
الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب الامام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من
المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا فالمص ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك
فان صدور الذنب عنه سيما الصغاير سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة
قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ
الاحكام وبالجملة فيما ليس لطبيعة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا
غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع
ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد
وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج ويجرح كبيرة سهوا او صغيرة
ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل
وتركه فمسارعة البعض اليها وكونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عنه اخر
سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير
المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء وقوة الراي
والفطنة لان من لم يتصف بها لا يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه

ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما أمر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في
الامور الدينية له عادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات
والفظاظة والابنة وشبههما من الامراض التي ينفر عنها الطباع كالبرص
والجذام وسلس البول والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق
معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت
ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فقيد بذلك
احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه
يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمص يسميها معجزة كما سياتي
واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكنه ينبغي ان يذكر
ههنا قيدا آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف
المعجزة انها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض
بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة ويقول معجزتي ان انطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة
الدعوى او نقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سياتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة
طريق لمعرفة صدقه لان الله تع يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام
رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل
هذا تمثيل قياس للغايب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في
العمليات التي هي اساس شرح الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو
لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال
ولا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري لحصوله للغايبين عن المجلس
عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه
حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل المدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا
في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين
على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه كما سياتي

والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا
كما دل عليه قوله تع انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب
عن الادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره
عن النبي بطريق الاولى وعن غيره ايضا فخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن
ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد
الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لزم التنفر عن الانبياء
لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا
شاركوه هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم
النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك عن مشاركة نبي آخر والى
هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم
عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو مم فان النبي يتميز عن الولي
بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها
انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على
اختصاصه بالنبي فاذا ابطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعي دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط
منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز
ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية ظهور
المعجزات والجواب منع لان ظهور خرق العادة كرامة صاحبه وهي انما يوجد في
الانبياء والصالحين من عباد الله تع وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا
العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزات على
سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته
اهل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل
انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه
وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في
انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم
فالذين منعوا ظهور المعجزة على غير النبي منعوا ذلك والذين جوزوا ظهور

الكرامات على غير الانبيا جوزوا ذلك واختاره المصه واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ثم ما وقع من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل ان رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى لبنى اسرائيل طريقا فى البحر يبسا قال فرعون انا امر انه على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسى بردا وسلاما فجائت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا فى انه هل يجب البعثة فى كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبى فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة فى كل زمان بناء على نفى الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة فى كل زمان اختاره المصه واحتج بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب فى كل وقت لان الحث على الطاعة والنهى عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة فى جميع الاوقات واختلفوا فى انه هل يجب الشريعة للنبى المبعوث ام لا فذهب ابو على واتباعه الى انه يجوز بعثة النبى لتاكيد ما فى العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبى بعد نبى بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبى بمقتضى ما فى العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبى الا بشريعة لان العقل كاف فى العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبى شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المصه بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما فى العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم يدل على نبوته يعنى ان نبينا محمد صلى الله عليه وآله ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما بينا انه اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله من مصاقع البلغا والفصحا من العرب العربا مع كثرتهم كثرة رمال الدهنا وحصى البطحا وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباريات فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبكون المهج والارواح

دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصوارف والعلم بجميع ذلك قطعى كساير العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا اشار بقوله والتحدى مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده المعقول واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة فى عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب فى الخطب والرسايل والاشعار وقال القاضى ابا بكر الباقلانى وامام الحرمين وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يضاهى نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله تع صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثانى ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون فى بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقى مترددا فى الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لاعجازه المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرء القيس واقرانه واللازم قطعى البطلان وعن الثانى بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى صلعم لا فى زمانه وكون كل سورة

مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون عن حسن
نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى قيل
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي
لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها والثاني انه لو قصد الاعجاز
بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل
في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسير المعارضة ابلغ في خرق العادة
الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير
في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل
فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا
من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ بط اذ المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان
اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان تكون
شريعة موسى ع مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلعم لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب
الاشخاص والاوقات واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم
على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا
كلا كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على
الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح ع بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على
نوح ع وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته في
شريعة آدم ونوح ع وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم
عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى ع اي ما رووا
عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودوام السبت يدل على
دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قيل اختلقها ابن الراوندي
ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير
متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسبع

على عموم نبوته اي الدلايل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب
خاصة على زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان
للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل
اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين
كله ومثل قوله ع بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من
الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة
ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي
عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام
الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة
تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية
كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية
يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا نعني بالافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله امر الملائكة بالسجود
لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه
خير من ادم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة
وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم ع علم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم
وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضلية آدم ولهذا
قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما بجميع
اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة
المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران
غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون نوح وآدم وجميع الانبياء مصطفين على
العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة
لتفسيره بالكثيرين من المخلوقات وقد احتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية
اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتق

وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب
التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن
جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك
انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم
عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية
كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا له فنزلت
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزاين الله يفتحها ولا نعلم انهم متى يترك
بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل
قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى لا على
انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما راءا الملائكة احسن صورة
واعظم خلقا واكمل قوة فتمنياهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة
المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد
القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق
التبليغ وانما التعليم من الله ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست
لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح
وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والرفع عن العبودية لكونه من روح الله
ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يرفع عيسى عن العبودية

ولا من

ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
على ما لا يقدر عليه عيسى ع م ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وساير الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل
له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او
في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم
ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور
والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوايب الجهل
والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان ذلك
مبني على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات
اكثر لطول الزمان وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتهم عن مخالطة
المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل
واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو
ذلك على ما مر المقصد الثاني في الامامة وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا
خلافة عن النبي ع م وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نايبا عنه على الاطلاق فانها الامام
الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام
بعد انقراض النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى ام علينا عقلا
ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا عقلا او سمعا وقالت المعتزلة
والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى واختاره المصنف
وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة
الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
وذهب الفوطي واتباعه من المعتزلة الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار
شعاير الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصار سببا
لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا

ذلك انه روى انه لما توفي النبي صم خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد
لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله تعالى فتبادروا من
كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام
ب ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير
من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام
وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر ج ان في
نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكلما هو كذلك
فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل من المشاهدات
وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد
يحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك
شاهدا لما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية
الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل
عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس
يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات
العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك
انتشرت الافراد كانتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال
فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر
في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين
والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤسا في الاصقاع والبقاع
لادى الى مخاصمات ومنازعات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى
واما الكبرى فبالاجماع واحتج المص بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده
لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه

الواجبات واشتغلوا به
عن دفن رسول الله صلى الله عليه
وآله وكذا عقيب موت كل
امام صح

الثغر والثغرة دربند
ميان كفر واسلام و
الثغور جمع منه

اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء
على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها
وهو مم فان ادنى الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب
الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف
آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا
عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء كلمة الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب
والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني
بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء والظ انهما مجرد دعوى واشار الى
الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل
عن علي عم انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا
لئلا يبطل حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم
ورد بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده
في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من
حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسل اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب
ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص
والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل
وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز
الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر وتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع
التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم
بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام
حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله لانه

يكون

وتصرفه لطف آخر وعدمه منا
يعني ان وجود الامام لطف صح

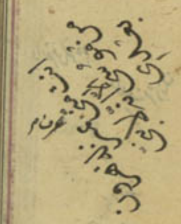
حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة
واجتهاد الصحيح وان اخطاء في اجتهاده والمجتهدون يردونه والامرون
بالمعروف نصرون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقص للشريعة القويمة ج انه لو اقدم
الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعم
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ومفوت للغرض من نصبه اعني
الامتثال لاوامره والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله واليه اشار
بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فتضاد امر الطاعة ويفوت
الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما
فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار ود انه لو اقدم
على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله
ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القايلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم
هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في التساوي اختلفوا في ان
الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ولا دليل عليه قوله تعم افمن يهدي الى الحق
احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح
له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص
وسيرته يعني ان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا عالم السراير
فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعم وسيرة نبينا محمد صم ايضا
يقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر
في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه
المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى
امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي عم واختاره المص
وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي عم اي المنصوص والمعصوم عليه بالامامة هو علي دون ابو بكر
فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي عم ينافي ما تقدم من

لعلي عليه السلم فان كنت بالشورى ملكت امورهم فكيف بهذا والمشيرون غيب
وان كنت بالقربى حججت خصيمهم فغيرك اولى بالنبي واقرب

انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل انهما مختصان بعلي عم لان عليا افضل الصحابة
لما سياتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا
كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة
مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة
لا يخفى وللنص الجلي في قوله عم مخاطبا لاصحابه سلموا على علي عم بامرة المؤمنين
والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله لعلي انت الخليفة
بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا الى علي واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من
بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني
ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عم واجيب بانه
لو كان مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق
مثل هذه النصوص الجلية لتواترت الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام
لم ترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طايفة الى ابي بكر
وطايفة الى العباس واخرى الى علي عم ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم
وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين
افضت النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك
في اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي صم اقرب وهممهم الى تنفيذ الاحكام
ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صم مع انهم
بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله
واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقه انهم خالفوه قبل ان يدفنوه
مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل همنا
امارات وروايات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص
وهي انها لم يثبت عمن يتولى به المحدثون مع شدة محبتهم لامير المؤمنين
ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل
عنه في خطبه ورسايله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة
اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل
علي في شورى وقال العباس لعلي عم امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي عليه السلام بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب عليه السلام حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والائمة والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي عليه السلام لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة ... اجزاء الكلام على الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي عليه السلام انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كان له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا ينصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي عليه السلام لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا عن ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون

ولحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي عليه السلام يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن موليها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليوافق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي وكثير من الرواة لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمالات لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل



على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص
به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه الذين امنوا
وكما يقول التلامذة نحن اولى باستادنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون
الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته
الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة
الثلثة قبله والحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم
كما اذا كان اللام بدليل صحة الاستثناء فاذا استثنا منها مرتبة النبوة بقيت عامة
في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا
في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة
زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عم بوفاته واذ قد صرح
بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غايته الاسم المفرد المضاف
الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء
المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن
فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي عم اللهم الا ان يقال انها
بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله
اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم فلو سلم فلا دلالة
على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل انما يكون
عودا الى حالة اكمل وهي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هرون
ونفاذ امره لو بقي بعد موسى عم انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي عم
فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي امامة قبل
علي عم ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان
والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفات اشد منه
حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته
دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله عم اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع

ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما
علي عم واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين
ولانه افضل من غيره من الائمة لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب
بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز
عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل
عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب وروي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم
ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل فاقلعها
ورمى بها مسافة عظيمة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما راى
ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن وروى ان جماعة من الجن ارادوا
وقوع الضرر على النبي عم حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي عم معهم وقتل
منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى
الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة فظهر على وفق دعواه امورا
خارقا للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانه لا نم انه ادعى الامامة
قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان
يثبت امامة علي عم بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته
ضرورة فذكر اولا دلايل عامة يثبتها ولهم باسرهم ثم ذكر ما يخص واحدا واحدا
اما الدليل العامة فمنها ما اشار بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره
فتعين هو وذلك لان النبي عم حين بعث لم يكن عليا بالغا سن التكليف
فلم يكن كافرا بخلاف ما عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين
والكافر ظالم لقوله تع والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة
لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم عم حين طلب الامامة
لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا
محذور اذ لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تع وكونوا مع الصادقين
مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم
المعصومين وغير علي عم من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور
بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله تع

واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر
لا يكون الا معصوم لان تفويض الامر امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح
وغيره على غير معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات
ولان الجماعة غير على غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق
آنفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله
في منع ارث رسول الله ص بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب
بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به
عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله
ان لم يكن فوق المتواتر فلا اخفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان
يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة ع فدك وهي قرية
بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق
الازواج اي ازواج النبي ص في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل ذلك
الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد
فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين
اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان
لا يصلي عليها ابو بكر يدل على انه ظلم فاطمة ع واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر
فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد
فله الحكم بعلمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار بقوله اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت
فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على
تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل
مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي شرطها صدقها ووقوع

الطرفين

الطرفين ومنها ما اشار بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة وبغتة وقى الله
المسلمين شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته
في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن كونه خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند
موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت النبي ص عن هذا الامر
فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به
المبالغة في طلب الحق ونفي احتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول ص في تولية
من عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه ص عزل عمر بل انقضى
توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا وقام به فلا يبقى عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وانه لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له وتركا
لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف
رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد [illegible] امر النبي ص ابا بكر
وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه
نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه
ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان غرضه من التنفيذ من المدينة
بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم
دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل
منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض
غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابي بكر لم يتول عملا
في زمانه ص ثم بعثه النبي الى مكة واعطاه سورة براءة ليقراها على الناس فنزل
جبرئيل وامر برده واخذ السورة منه وانه لا يقراها الا هو او واحد من اهله
فبعث بها عليا ع وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها على اهل مكة واجيب
بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي ص فانه امره على الحجيج في تسع من الهجرة
واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وانه لا نم عزله عن قراءة سورة
براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ع ليقرا سورة براءة قال لا يؤدي

عنى تخلف منى وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان
لا يتحلل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بنى اعمامه فجرى رسول الله صلعم على سائق
عادتهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار
فجاءة السلمى وقد نهى النبى صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب العالمين
ولم يعرف الكلالة وهى من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس له بوالد ولا ولد
فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول فى الكلالة برايى فان اصبت فمن الله
وان اخطات فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سالته جدة عن ميراثها فقال
لا اجد لك شيئا فى كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبى صلعم
اعطاها السدس واضطرب فى كثير من احكامه وكان يستفتى الصحابة وهذا دليل
واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به ان ما كان جميع الاحكام
الشرعية حاضرة عنده على سبيل التفصيل فمسلم ولكن ليس هذا من خواص
ابى بكر بل جميع الصحابة مشاركون له فى هذا المعنى ولا يقدح ذلك فى
استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد فى المسائل الشرعية
والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فممنوع وقطع يسار سارق لعله
من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك
فى المرة الثالثة على ما هو راى اكثر الفقهاء واحراقه فجاءة فى النار من غلط فى اجتهاده
فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا للمجتهدين ان يبحثون
عن مدارك الاحكام ويسئلون عمن احاط بها علما ولهذا رجع على عم
فى بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع
ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا
فى التزويج بامراته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه
عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار فانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج
بامراته فى دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقد قيل ان خالدا
لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطاء لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة
منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح فى امامة ابى بكر

ولا

ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض
ومنها انه دفن فى بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى دخوله فى حيوته بغير اذن
النبى صلعم واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن
دخول المؤمنين بيت النبى صلعم بغير اذنه حال حيوته لا يقتضى عدم دفن ابى بكر
فى بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة
فاضرم فيها النار وفيه فاطمة وجماعة من بنى هاشم واجيب عنه بان تاخر على عم
عن بيعة ابى بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر [illegible]
ولهذا اقتدى به واخذ من عطاياه وكان منقادا له فى جميع اوامره ونواهيه
معتقدا صلاحيته للامامة مع صحة بيعته وقال خير هذه الامة ابو بكر وعمر
ومنها انه لما صعد المنبر ابو بكر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن والحسين عم
وقالا هذا مقام جدنا ولست اهلا له واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم
على كشف بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه واجيب بانه لم يثبت
الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة حاملة واخرى
مجنونة فنهاه على عم وقال ان كان لك عليهما سبيل فلا سبيل على
حملها وقال فى الثانية القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا على لهلك عمر
واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا على لهلك عمر باعتبار عدم المبالغة
فى البحث عن حالهما يعنى لو لم ينبه على تلك الحالة وربما كان ينال له
من الاسف على ترك المبالغة فى البحث حالة هى افزع من حالة الهلاك ومنها
انه تشكك فى موت النبى صلعم حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون
هذا القول حتى يقطع ايدى رجالهم وارجلهم ولم يسكن الى موت النبى صلعم حتى تلا عليه
ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كانى لم اسمع هذه الاية واجيب بانه قضية
فى حال موت النبى صلعم لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة
تشويش البال واضطراب الحال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات
حتى انه قيل ان بعض الصحابة فى تلك الحالة طرا عليه الجنون وبعضهم صار
اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفى قوله
كانى لم اسمع هذه الاية دلالة على انه سمعها وعلمها ولكن ذهل عنها ويحتمل
انه فهم من قوله تعالى هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين

كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور
ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات
في الصداق روى انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال
فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله تعالى في كتابه كقوله تعالى وآتيتم احديهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما على معنى انه وان كان
جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر
فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي صلعم واقرض
ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الحد بمائة قضية ومنها انه
فضل في القسمة والعطاء المهاجرين والانصار على غيرهم والعرب على العجم
ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال
يا ايها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله وانا انهى عنهن واحرمهن
واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب
عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد
لغيره في المسايل الاجتهادية ليس بقدح ومنها انه حكم في الشورى بضد
الثواب فانه خالف النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس
وخالف ابي بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين واختار الشورى
وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما
مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي صلعم ومنها
انه خرق كتاب فاطمة عم على ما روي من ان فاطمة عم لما طالت المنازعة بينها
وبين ابي بكر رد ابي بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب
في يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب
فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها من فدك
واجيب بمنع صحة هذه الرواية والخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما
مطاعن عثمان منها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا ما احدثوا في
امر المسلمين فانه ولى وليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس
وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة وظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء فشكا اهلها وتظلموا منه

وولى معوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه
بظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السراير وانما عليه الاخذ بالظاهر
والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على اهل الشام في زمن عمر وانما ظهر
منه الفتن في زمان علي عم ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها
عليهم مبذرا في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار
واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصته نفسه وتموله وثروته مشهورة
وايثار اقاربه باموال خاصته مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه
عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلأ
شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال
وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة
الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه
الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع
الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف من بينهم في كتاب الله تعالى طلب مصحفه
منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا
لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نم انه مات من ذلك وضرب
عمار كان لما روى انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ عليه في القول
بما لا يجوز الاجترا بمثله على الائمة وللامام التاديب على من ساء الادب عليه وان
افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع عن ضرورة فعل ما هو جايز عليه
فكيف وان ما ذكر لازم على الشيعة حيث قيل ان عليا عم قتل اكثر الصحابة
في حربه فاذا جاز القتل لمصلحة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب
اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين
يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل
واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه
من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة
الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له

اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة ومنفي بها حتى مات
ومنها انه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر فانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد
اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فانه شرب
الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه
وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد لكونه على ثقة من شرب الخمر
وقبل ان يتيقن قضى نحبه واحال الامر الى علي عم فحده هو ومنها انه خذلته
الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عم قتله الله ولم يدفن الى ثلثة ايام يعني ان
الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم لاستحقاقه لذلك لما ساغ
لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي عم قتله الله ثم يشعر بان قتله كان
لحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه
طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه
من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
عموما ولا بعلي خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن
ميت في جوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما وعاكفا طول النهار
ذاكرا او صايما شرفه رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه
وقد كان في زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلى سابقته في الاسلام وخاتمته
الحميدة السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بها حاولوا من المدافعة
مجانبة عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين
في الدفع عنه مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة اشار بقوله وغاب
غيبة عثمان عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص في
حقه واجيب بان غيبته كان بامر النبي ص وكفى به منقبة انه اقام يده في
البيعة مقام يده وعلي عم افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي ص
باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب في الاسلام امتحن
بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عم الوليد بن عتبة
ثم عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم
طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقي من المسلمين وثلثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف

ومع ذلك كانت الراية في يد علي عم وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة
فقتله علي عم فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن الوليد
باصحابه على النبي ص وضربوا بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم
الناس عنه سوى علي عم فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم
عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في
قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطلا من المشركين ودعا
الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عم يروم مبارزته والنبي ص
يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه
بعمامته ودعا له وقال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون
عنه كافة خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله تع على يد علي عم والذي نفس
حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد ص الى
يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي عم وقال النبي ص لضربة
علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير
خفي وفتح الله تع على يده فان النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر يوما
وكانت الراية بيد علي عم فاصابه رمد فسلم النبي ص الراية الى
ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خايفين فدفعها من الغد الى
عمر ففعل مثل ذلك فقال النبي ص لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله
ويحب الله والرسول كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينه
ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي عم
الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه
ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون
رجلا وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي
غزاة حنين وقد سار النبي ص في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم
فقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة علي عم والعباس
وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث وربيعة بن الحارث

وعبد الله بن الزبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جهل فقتله علي فانهزم
المشركون واقبل النبي ص وصار في العدو فقتل علي ع اربعين وانهزم الباقون
وغنمهم المسلمون وغيرها من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب
السير فيكون علي ع افضل لقوله تع وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه
اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للنبي لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان
ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ص كان في غاية الحرص
على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تع وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي ع
قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ص الف باب من العلم فانفتح لي
من كل باب الف باب علم ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال
النبي ص اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية
والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم الصرف والنحو وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي
اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو
بارشاده واخبره بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية
بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت
من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم
فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت فاذا كان اعلم كان افضل ولقوله تع وانفسنا
وانفسكم ليس المراد به فاطمة والحسن والحسين ع لانهم اندرجوا في قوله تعالى
ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفس
فاطمة والحسن والحسين ع وليس غير علي ع بالاجماع فتعين ان يكون عليا ع
وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعائه للمباهلة يدل على انه في غاية
الشفقة والمحبة لعلي ع والا لقالوا المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة
من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخاوته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر
منه في ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله
وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما
وليكم الله ورسوله الآية وكان ازهد الناس بعد النبي ص بما تواتر من اعراضه
عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال

علي ع يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري
غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك
يسير وآملك حقير وقال ان دنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد
مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا وما شبع من طعام قط قال ابو عبد الله
بن رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا
فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت ان هذين الولدين
يلتانه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي لم يشاركه غيره فيه ولم يبلغ
ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف
اخرى وقيل انه يا آدم فان تعول بنا الحج او الخل فان ترقى فبنبات الارض وكان
لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روي
ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعم
واستغراقه في المناجات واشجعهم واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره
وجاره يعطيه العطايا مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع
شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن
سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معوية سبق اصحاب معوية
الى الشريعة فمنعوه من الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك
الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا
لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا
واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن
صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياده وكنا نهابه
مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك
ما روي ان النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب
من هذه المدة وقوله ص اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي ع
انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة
الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه
واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تع والسابقون

السابقون اولئك المقربون وروى انه قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا
الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر
فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة
وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا
واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت
الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو
وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ
علي عليه السلام ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه
بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد
على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع
تركها وقال اصحابه ان اهل النهر قد عبروا فقال انهم لم يعبروا فاخبروه
مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان
وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله فلما وصلنا قال يا اخا
الازدي اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر
بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى
فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار
فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب فقال اياك
ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومى بيده الى باب الفيل فلما
بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته
غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه
بالقرابة والاخوة فانه ص لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب
المحبة فانه كان من اولي القربى الواجبة مودتهم لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا
الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص بدليل قوله تعالى في حق النبي فان الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح
به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله ع
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى

موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواة
الانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل
افضل وخبر الطير وهو انه اهدى الى النبي ص طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
حتى ياكل معي فجاء علي ع فاكل والاحب الى الله افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير
ونحو ذلك بما وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفر
فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم
كانوا قبل بعثة النبي ص كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر
من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام
به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والبدنية
كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله ص وزوج البتول
وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بان الكلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى
زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى
الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات
على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي ص
عنده من نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله ص اقتدوا بالذين
من بعدي ابو بكر وعمر دخل في الخطاب علي ع فيكون مامورا بالاقتداء ولا
يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ص خير امتي ابو بكر ثم
عمر وقوله ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله ص لو كنت متخذا
خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي
اوجب له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ص اين مثل ابي بكر كذبني
الناس وهو صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف وقوله ص لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام
من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد

افضل من ابی بکر ومثل هذا الکلام وان کان ظاهره نفی افضلیة الغیر لکن انما یساق لاثبات افضلیة المذکورة ولهذا افاد ان ابا بکر افضل من ابی الدردا والسر فی ذلک ان الغالب من حال کل اثنین هو التفاضل دون التساوی فاذا نفی افضلیة احدهما ثبت افضلیة الاخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صم ای احب الیک قال عایشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبی صم لو کان بعدی نبی لکان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبی صم رای ابا بکر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر کنا نقول والرسول حاضر ان افضل امة النبی صم بعد النبی ابا بکر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفیة قلت لابی ای الناس افضل بعد النبی قال ابو بکر قلت ثم من قال عمر وخشیت ان اقول ثم من فیقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمین وعن علی ع خیر الناس بعد النبی صم ابو بکر ثم عمر ثم الله اعلم وعنهم لما قیل له الا توصی فقال ما اوصی رسول الله حتی اوصی ولکن ان اراد الله بالناس خیرا جمعهم علی خیرهم واما الامارات فما تواتر فی ایام ابی بکر من اجتماع الکلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهیر جزیرة العرب عن الشرک واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوکتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفی ایام عمر من فتح جانب المشرق الی اقصی خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسی البنیان الثابت الارکان ومن ترتیب الامور وسیاسة الجمهور واقامة العدل وتقویة الضعفاء واعراضه عن متاع الدنیا وطیبها وملاذها وتهاونه بها وفی ایام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس علی مصحف واحد مع ما کان له من الورع والتقوی وتجهیز جیوش المسلمین والانفاق فی نصرة الدین والمهاجرة بهجرتین وکونه ختنا للنبی صم علی ابنتین والاستحیاء من ادنی شین وتشرفه بقوله صم عثمان اخی ورفیقی فی الجنة وقوله صم انه یدخل الجنة بغیر حساب والنقل المتواتر دل علی الحدیث عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غیرهم ووجوب الکمالات فیهم ذهب الامامیة الی ان الامام الحق بعد رسول الله صم اثنی عشر الاول علی بن ابی طالب ع ثم الحسن ثم الحسین ثم ابنه زین العابدین ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسی الکاظم ثم ابنه علی الرضا ثم ابنه محمد التقی ثم ابنه علی النقی ثم ابنه حسن العسکری ثم ابنه محمد القایم المنتظر

المهدی صم ویدعون انه ثبت بالتواتر نص کل من السابقین علی من بعده ویروون عن النبی صم انه قال للحسین ع ابنی هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بینا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب من عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفة قال انک لحدیث السن وهذا شیء ما سالنی عنه احد نعم عهد الینا نبینا صم ان یکون بعده اثنی عشر خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل ویتشبثون تارة بانه یجب فی الامام العصمة وغیرهم الائمة لیسوا بمعصومین اجماعا فتعینت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بینا استحالته واخری بان الکمالات النفسانیة والبدنیة باجمعها موجودة فی کل واحد منهم فهو افضل من اهل زمانه فتعین للامامة لانه یقبح عقلا ریاسة المفضول علی الفاضل ولا یخفی علی المتامل ما فیه بعد الاطلاع علی ما سبق ومحاربوا علی کفرة لقوله صم حربک حربی یا علی ولا شک ان محارب رسول الله صم کافر ومخالفوه فسقة لان حقیقة الامامة واضحة ومتابعته واجبة فمن خالفه یکون مخالفا للسبیل ومن یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساءت مصیرا والحق ان محارب علی ع یکون مخطیا ظاهرا فیکون من الفئة الباغیة ان کانت محاربته عن شبهة وکذا محارب کل واحد من الخلفاء الراشدین واما مخالفته فلا یخ اما ان یکون عن اجتهاد اولا فان کان الاول فالظاهر انه خطاء لا ینتهی الی الفسق لان المجتهد المخطی فی الاجتهاد لا یکون فاسقا وان کان الثانی فلا شک فی فسقه وکذا مخالفة سایر الخلفاء الراشدین

المقصد السادس

فی المعاد والوعد والوعید وما یتصل بذلک حکم المثلین واحد والسمع دل علی امکان التماثل اختلفوا فی انه هل یمکن وجود عالم مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المتکلمون الی امکانه وذهب بعض الاوایل الی امتناعه واحتج المص علی امکانه بدلیلین عقلی وسمعی اما العقلی فهو ان حکم المثلین واحد واذا کان احد المثلین ممکنا کان الاخر ایضا ممکنا والا لم یکونا مثلین ما فرضناهما مثلین واما السمعی فقوله تعالی اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی وهو الخلاق العلیم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهین احدهما انه لو وجد عالم آخر لکان کرة مثل هذا العالم ولا یمکن وجود کرتین متماثلین الا ویتحقق فرجة بینهما

ب انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم
امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت
لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دايما والجواب عن الاول انا لا نم ان
العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم
اخر وعن الثاني بانا لا نم انه يلزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها اذ
يجوز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا الارض كل عالم تقتضي مركز
هذا العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع بما اسند في
المشهور اعني يجوز ان يكون طبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في
الجسمية مخالفة لها في الحقيقة لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي
تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف
المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب
الفلاسفة الى امتناعهما ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب
الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفنا وذهب الاشاعرة
وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف
بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع
عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله
والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناءه اعني
عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى
الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع العدم عليه مطلقا طاريا كان او
مبتدءا وقد مر بان ذلك مستقص في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني
فلان السمعية تدل على وقوع العدم كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول والاخر
والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم
نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى
هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وتاوله في المكلف
بالتفريق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع
العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع

الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه
يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعادوا اما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم
بتفريق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي
يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم عم فانه طلب اراءة احياء الموتى قال رب ارني
كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم
اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد
باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء محال غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام
انقلاب الحقايق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق
الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا او منافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق
لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا
المذهب ولما كان مشتملا على ثلاث دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها
انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ينفي به الموجودات جعل ابطال
كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
فتلك كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه
اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الى
الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى
هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل واما ابطال انه مناف
لما سواه لانه ان كان قايما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا
التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا
المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر
واما ابطال انه ينفي به الموجودات فلان اعدام الموجود ليس اولى من
اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال هذا
اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله
ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء الا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او
اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته واذا انتفى

ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا
في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ
اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن
ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو
البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان
الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى
الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف
الشئ على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل
يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما
نفس البقاء فيلزم توقف الشئ على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد و
تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صم
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به
وجود الروح بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية
واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان في اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد
على الوجه الذي ذكره الانبياء عم لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما
واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب
على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود ايفاء للوعد والوعيد وثانيا ان الله تعالى كلف بالاوامر
والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب
البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا
البيان موقوف على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما
واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها
سعادة وشقاوة وقد جاء في القران مثل قوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا

في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله وقوله
تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني
فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القران ايات كثيرة دالة على
اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا
عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى
العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك
مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صم لانه امر ممكن لان المراد
بجمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل
المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه
لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء
اما ان لا يعاد اصلا وهو المط او يعاد في كل منهما وهو مح لاستحالة ان يكون
جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح
يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير
الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره
لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الاكل فلا يجب
اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان
من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التولد
وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع
حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى
البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق
الافلاك وهو مح وبانه ايضا يلزم تولد البدن من غير تولد وذلك عند

البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر
ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض
فبالضرورة تكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك ممتنع لان الفلك المحيط بجميع
الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب
والعقاب بانه يلزم دوام الحيات مع الاحتراق الدائم وعدم تناهي قوى الجسمانية لان
وصول العقاب بالنسبة الى البعض دايما يوجب تحريكات الغير المتناهية اجاب
المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك
حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان انخراقها
ايضا جايزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وخلق
الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث المحدود فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها
ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتوليد ايضا ممكن كما في حق آدم ع
والقوة الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ
عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل
الثواب والمدح فاعله بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح الا يفعله ان
يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه
اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل
الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او
اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف فلو لا ان المشقة من غير عوض ظلم
وهو قبيح لم يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يحسن الابتداء به
اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر
المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها وتقرب الى فعل ضدها
واللطف على الله تعالى واجب لدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان الفعل

الثواب دائما حصول م

وسواء ترك لعلمه ... يجب الترك هذا و الاخلال به اي بالقبيح ... لم يجب الترك هذا م

اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعل لانه ترك قبيح م م

وانما يستحق الثواب والمدح م

مع قصده بفعل القبيح و الاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف و ذلك لان م م

الفعل

القبيح والاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح
لكان المكلف اذا اخل بالواجب والقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين
اي المدح والذم في المكلف وهو ممتنع واجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار
الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح وذهب ابو القسم البلخي الى
ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف
بها ثوابا فبين المص بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء
اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعم ثم يكلفه ويوجب عليه شكرا على تلك النعمة
من غير ان يحصل اليه الثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا
المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية
وقضاؤه بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست
شكرا اقول فيه منع ظ ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به
الواجب او المندوب او الاخلال اي بالقبيح شاقا اذا المقتضي لاستحقاق الثواب
هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل
الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها من الفاعل
يمتنع الذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب
نعم رفع الذم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب
انتفاء النفع العاجل اذ فعل الفعل المكلف به اي للوجوه اذا وقعه لوجه الوجوب او للوجوب
او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما وذهب المعتزلة الى ان الثواب
يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص
واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل فعل الشاق والمكلف به فانه يستحق
به التعظيم والاجلال وكذلك من فعل فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف
ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام
العقاب على المعصية ليحث المكلف على فعل الطاعة وينزجر عن المعصية فيكون

اجماع م

واسباب النعم ... لوجوه الاول ان دوام م م

لطفا واللطف على الله تعم واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح
والذم دايمان اذلا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم
دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب
لوكان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب
خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سياتي متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار
بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول
ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول السرور الذي
هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوايب اما الثواب
فلانه لولم يكن خالصا لكان انقص حالا عن العوض والتفضل اذا كانا خالصين
وانه غير جايز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا
من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض
والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق
الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقايل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى
مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر
على نعم الله تعم ويجب عليهم الاخلال بالقبايح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب
اجاب المص عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون
مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء
المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار ملجاؤن الى
ترك القبايح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوايب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعم خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى
ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لولم يجز
توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعم وحده من غير ان يصدق النبي صم
في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق على بيان الملازمة ان العارف بالله تعم
وحده من غير ان يصدق النبي صم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب
على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي صم والاحباط

باطل لاستلزام الظلم ولقوله تعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتاخرة
ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة وبناه المحققون واختاره المص واحتج عليه
بانه ظلم لان من اطاع واساء كان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ثم ولقوله تعم
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط
والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله
وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد
مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد ابطال
مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا حصول المتنافيين
مع التساوي تقريره انا لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى
من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه اولا يسقط شيء منهما وهو المط
ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان
تقدم اسقاط احدهما على الاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب
غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد
منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة واحدة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال
حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فلزم الجمع بين النقيضين
واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى
من الاستحقاقين بقيتين بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا
في المزاج ايض والحق انه ليس ههنا تاثير ولا تاثر حقيقي بل احباط الطاعة
واستحقاق الثواب ان الله تعم لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها
ويترك العقوبة على المعصية بوزنها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى
ايض فان اسقاط احد الخمسين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار يرجح بما
شاء على ما عرف من امثلة الجايع والهارب وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب
الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون
على ان عذاب الكفار المعاندين دايم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد
الذي لم يصل الى المط زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعم وما جعل

عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة ومن غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كنا زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا باسرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم تحت العمومات ولما روى ان النبي عم قال هم في النار حين سال عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما روى في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو بط بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه فيلزم انه عبد الله تعالى مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكفار السمعيات التي تمسكت المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها متاولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او حمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دايمين لما تقدم من وجوب كونهما خالصين فان اريد به دوام العقاب في حق الكفار فمسلم والا ممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع حسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة فذهب جماعة المعتزلة الى انه جايز

عقلا غير جايز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او عن الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل مخالفة لا قاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق لمن يشاء والمفيدة للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويعفو ويغفر ما سواه والاجماع على الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع لمن يستحق الثواب والتالي بط لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشار الى جواب دليل المعتزلة وتقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فنفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متاولة بالكفار اشار الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع

والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق
الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له صم لقوله صم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي وذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم
والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار
عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار وقوله
وح يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صم ويمكن الجواب
عنها باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم
بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صم بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ
النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور
والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر
واجب وما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او الاخلال
بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة
فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على
القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك
يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها
لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر
وكذلك الاخلال بالواجب اما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان
بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم
على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او
اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح من فعل قبيح دون قبيح لانه اذا
ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض
دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون
قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون
واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه

ولو لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان
ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب
لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في
الواجبات التي صدرت عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم
والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين
كاعتاق رقبة مثلا ظاهر ان الامتثال لا يحصل الا باتيان واحد منها بل باتيان الجميع
كما في ترك القبائح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اي لو اعتقد
التائب في بعض القبائح الحسن لصحت التوبة عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح
اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا
استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح حتى يعتقد بالحقير
ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته
لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم
تصح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث الداعي على
الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء الترجيح الداعي
بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم عن القبيح لقبحه ولا يلزم من
ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج
الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه
وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان دواعي
بعض الافعال راجحة على دواعي بعض آخر اختص الفعل الذي يكون دواعيه
راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل ان
محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب
كما ذكره ابو علي وآخر كلامه لا يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم
ووقع بعض دون بعض وبه يتأول كلام امير المؤمنين واولاده عم وهو ان التوبة
لا تصح من بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب عند المقيم
على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم
كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد

فی الشرب وفی الاخلال بما لواجب اختلف حکمه فی بقائه وقضائه وعدمهما یعنی
منه ما یبقی یحتاج الی الاداء کالزکوة فانه اذا اخل فی اخراجها فالذنب باق الی
ان یؤدی ومنه ما یجب قضاء فاذا قضی سقط کالصلوة والصوم ومنه ما لا یبقی
ولا یقضی بل یسقط عند بمجرد الندم والعزم کما اذا ترک صلوة العید او صلوة الجنازة
وان کان الذنب فی حق آدمی استتبع ایصاله الی صاحب الحق ان کان ظلما وامکن
الایصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والایصال انما یکون برد المال او تسلیم او
العضو الی ولی الجنایة للاقتصاص او العزم علیه مع التعذر ای تعذر الایصال
بان لا یبقی صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان کان الذنب اضلالا
وليس ذلك الذي ما ذكرناه من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه او ايصال
الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزءا من التوبة بل هو واجب آخر خارج
عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل
اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته فی حق الله تعالی وکان منعه
القصاص من مستحقه معصیة مجدده یستدعی توبة اخری ولا یقدح فی التوبة
عن القتل ویجب الاعتذار علی المغتاب مع بلوغه ای اذا کان الذنب الذی
یتعلق بحق الادمی هو الاغتیاب یجب علی المغتاب الاعتذار عمن اغتابه ان
بلغ الاغتیاب الیه لانه وصل الیه ضرر من الغم بسبب الاغتیاب فوجب علیه
الاعتذار عنه ولا یلزمه تفصیل ما اغتابه الا اذا بلغه علی وجه افحش وان لم یبلغ
الیه لا یلزم الاعتذار لانه لم یوصل الیه بسبب الاغتیاب غم لکن یجب فی کلا الصورتین
التوبة لانه خالف فیه نهیه تعالی حیث قال تعالی ولا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم
ان یاکل لحم اخیه میتا فکرهتموه وفی ایجاب التفصیل مع الذکر اشکال ذهب
بعض المعتزلة علی انه یجب علی التائب الندم علی التفصیل ان کان یعلم القبایح
مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب علیه التفصیل فیما علم مفصلا
وقال المص فیه اشکال لان الاجزاء یحصل بالندم علی کل قبیح صدر عنه وان لم
یذکر مفصلا وفی وجوب التجدید ایضا اشکال قال بعض المعتزلة اذا تاب المکلف
عن المعصیة ثم ذکرها وجب علیه تجدید التوبة لانه اذا ذکر المعصیة ولم یندم
علیها کان مشتهیا لها فرحا بها وذلک ابطال للندم ورجوع الی الاصرار وقال المص
فیه اشکال لانا لا نم انه لو لم یندم علیها اذا ذکرها لکان مشتهیا لها اذ ربما

یغیب عنها صفحا من غیر ندم علیها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وکون المعلول مع
العلة ای فیه اشکال ایض فانه ای الرمی علة والاصابة معلولة له وجب الندم علی
الرمی جمیعا وفیه ایض اشکال ذهب المعتزلة الی انه یجب علی الله تعالی ان یسقط العقاب
بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصی قد بذل وسعه فی التلافی فیسقط عقابه
کمن بالغ فی الاعتذار الی من اساء الیه یسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان
من اساء الی غیره وهتک حرمته ثم جاء معتذرا لا یجب فی حکم العقل قبول اعتذاره
بل الخیرة الی ذلک الغیر ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب یسقط بها
لا بکثرة ثوابها اختلفوا فی سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بکثرة ثواب التوبة
وعند اکثرهم بنفس التوبة واختار المص واحتج علیه بانه لو کان بکثرة ثوابها لما وقعت التوبة
محبطة بدون الثواب لکنها قد تقع والی هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقی
فرق التقدم علی المعصیة والتوبة المتاخرة عنها فی اسقاط عقابها کسائر الطاعات
التی یسقط العقوبات بکثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصی
کلها ثم شرب الخمر لا یسقط عنه عقاب الشرب والی هذا اشار بقوله ولا ای ولما بقی
الفرق بین التقدیم والتاخیر ولما اختصت التوبة عن معصیة معینة بسقوط
عقابها دون اخری لان نسبة کثرة الثواب الی الکل علی السویة والی هذا اشار
بقوله والاختصاص ای ولما بقی الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو کان
بنفس التوبة یسقط بتوبة العاصی عند معاینة النار واشار المص الی جوابه
بقوله ولا یقبل فی الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصی عند المعاینة لیس
لقبحها وعذاب القبر واقع لامکانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبور للکافر
والفاسق مما اتفق علیه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق علیه الاکثر بعد
وقوعه وانکره ضرار بن عمرو وبشر المریسی واکثر المتاخرین من المعتزلة
وللمثبتین انه امر ممکن اخبر به الصادق اما امکانه فظ واما اخبار الصادق
به فلقوله تعالی النار یعرضون علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب عطف فی هذه الاية عذاب القیمة علی العذاب الذی هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غیره وقبل قیام الساعة فهو فی القبر ولقوله تعالی
حکایة ربنا امتنا اثنتین واحییتنا اثنتین واحد الحیاتین لیست الا
فی القبر ومن قال بالحیاة قال بالعذاب ایضا وللاحادیث المتواترة

الصفح اواغض کردن از کسی یا از جرمی و درگذاشتن جرم وسماعه یان بعض صحاح

اذا صدر العقل عن بکف وجب الندم علی الفعل مع المعلول اذا رمی فاصاب فان ... لان حصول الاول انما حصل بالندم علی الرمی وکذا وجوب سقوط العقاب بکمالة

المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه عم
مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان من كبيرة بلى لان احدهما كان لا يستبرأ
عن البول واما الثاني كان يمشي بالنميمة وكقوله عم استنزهوا من البول فان
عذاب القبر منه وكقوله عم في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف
بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعم لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب انه ذلك
وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اى لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للاية على انتفاء
موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى
فهو تاكيد لعدم موتة في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها قالوا انا نمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفا
للعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى
لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للعقول انا نرى شخصا يصلب ويترك مصلوبا
الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة
سفسطة وابلغ منه احرق فصار رمادا او ذرى في الرياح العاصفة شمالا
وجنوبا وقبولا ودبورا فانا لا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد
تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب
لا بعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع
انا لا نشاهد حيوته وكما في روية النبي عم جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع سترة
عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبنى على اشتراط البنية في
الحيوة وهو مم عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها
وان كان خلاف العادة فلان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعم
وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل
السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب
التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعم ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة وقال الله تعم فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من
خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان

ولسان وشاهين وعملوا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن ان توزن
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء وذكره
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان
البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا في ساير الحواس وميزان المعقولات
العقل واجيب بانه توزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف
ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون
ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل
احد النار على ما قال تعم وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من
المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله تعم
سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعم فاهدوهم الى
صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه تعثر عليها ويطول
المرور بكثرتها وينقص بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء
والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم ان الله تعم يسهل الطريق على من
اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة
ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على
وجهه واما الحساب فقد قال الله تعم ان الله سريع الحساب وقال عم حاسبوا
انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعم فاما من اوتى
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار
مخلوقتان الان والمعارضات مناولة ذهب جمهور المسلمين على ان
الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا للاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان

الاول قصة آدم وحوا واسكانهما فى الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما
يخصفان عليهما من ورق الجنة كما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع
قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها الثانى الايات الصريحة فى ذلك كقوله تعم ولقد راه نزلة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعم فى حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفى حق النار
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وجعلها على التعبير من المستقبل
بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك المنكرون
بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ والثانى
انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعم كل شئ هالك الا وجهه واللازم بط للاجماع
على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان
المراد بهلاك كل شئ انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فيتحقق
الهلاك فى غير المعدوم وبالدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما
ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا معتدا به فى دوام الماكول
فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافى فناءهما لحظة الثالث انه قال تعم
فى وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينها لاجل البقاء بعد الفناء اذ يمتنع
قيام عرض واحد بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم
وللتصريح باية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض فيحمل هذه على ذلك
كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله والايمان فى اللغة هو التصديق
مطلقا قال الله تعم حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى مصدق
فيما حدثناك به قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث
اى تصدق واما فى الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم

مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو فى الشرع
تصديق خاص وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادتين وقال قوم انه اعمال الجوارح
وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات المفروضة من الافعال
والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتى
الشهادة ويروى هذا عن ابى حنيفة ولعل هذا مراد المص حيث قال التصديق
بالقلب واللسان ولا يكفى الاول وحده ليس ايمانا لقوله تعم وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسى وهو التصديق القلبى فلو كان الايمان
هو التصديق القلبى لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان
ولا يكفى الثانى يعنى الاقرار باللسان لقوله تعم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعم ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان
فعلم ان الايمان ليس هو التصديق فقط وللاشاعرة ايات دالة على محلية القلب
للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه
مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها
فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبى عم
اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثانى بط لانه على ذلك التقدير
يكون منقولا عن معناه اللغوى وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف
كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان
هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث كما نقلناه عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء
الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه فى غير موضع من الكتاب
نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وظ ان الشئ
لا يعطف على نفسه وايض قد قرن الايمان مع وجود القتال وظ ان الشئ لا يمكن
اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى

عدم تصديق النبي م في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا الخ
في شيء ما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والكفر
والجحود اشار بقوله اما مع الصدق او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون
مقارنا للصدق الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا للصدق الايمان بل يخلو عن
كلا الضدين واعترض الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي م ان تصديقه
واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك فيكون الخ وان
ما استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار اختيارا
كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي م في جميع الامور ما جاء به فوجب ان لا يكون حد
الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي
عنه علامة التكذيب وعدم التصديق فح لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير
الكفرة من الفساق ولا حد الكفر مانعا لدخولهم فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه ولوجود التكذيب
فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا
وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه
ومستنبط من الدليل وتفاصيلها في كتب الفروع والفسق والخروج عن طاعة الله
مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق كان لوجود حد
فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في
منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي
قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا اختلفوا في ان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع
او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى
وجوبهما شرعا واختاره المص وقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع
ذات القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل لوجوبه ... الامام
فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعم ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظ في الوجوب

والسنة كقوله م لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم
على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وهو دليل الوجوب والا اي ان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف
الواقع والاخلال بحكمة الله واللازم ظ الفساد وبيان الملازمة انهما لو وجبا
عقلا لوجبا على الله تع لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب
فلو كانا واجبين على الله تع فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر
فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما لزم الاخلال بحكمة الله تع لانه تع اخل
بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر
فان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي يختلف فيها اعتقاد الامر والمامور
والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الاخير ان يجوز في ظنه تاثيرا من
... اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يجب
عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه
ولا بالنسبة ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه
وينبغي ان لا يتجسس من احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعم
ولا تجسسوا وقوله تع ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا
الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي
في اظهارها واما السنة فقوله م من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن
تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله م من ابتلي
بشيء من هذه القاذورات فليسترها يستر الله عليه وايضا قد علم من سيرته م
ان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية
لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين اذ الظن طائفة
انه لم يقم به الاخرى اثم الكل بتركه تم الكتاب
في عشرين شهر ذي القعدة من شهور
سنه عشر و الف

٢٢
٢

